

m._l . g u é r a r d d e s LAURIERS, O. P.

bt. Louis, Missouri 6310g

IMENSIONS

TOME PREMIER

BELLARMINE LIBRARY
St. Mary's College
ST- MARYS, KANSAS

EDITIONS DU CERF

29, BOULEVARD LATOL'R-MAUBOURG, PARIS - VU

1 9 5 2

G93

NIHIL OBSTAT

H.-F. Dondaine, o. p
L.-B. Gejger, o. p.

IMPRIMI POTEST

A.-M. Avril, o. p
PRIOR. POV.

IMPRIMATUR

Paruiis *die 10 a Julii* 195†
P. Brot
Vic. Gén.

'v.. ifc...

AVERTISSEMENT

Cet ouvrage reproduit, inchangés quant au fond, des cours adressés, durant le premier trimestre 19/n, à un public averti mais non initié à la technique théologique. Aussi avons-nous développé dans les notes et dans les excursus les analyses plus difficiles : le lecteur pourra ne s'y reporter qu'après avoir pris connaissance du texte, dont l'intelligence ne suppose aucune information préalable.

Cet ouvrage était composé en ig45. Des difficultés financières en ont retardé la parution. Nous avons pensé qu'il pouvait, tel quel, rendre quelque service, et n'en avons pas retouché la rédaction d'ensemble. Ces deux volumes contiennent les cinq premiers chapitres ; nous publierons ultérieurement les trois derniers chapitres. Nous en expliquons l'organisation d'ensemble à la fin de l'introduction.

La numérotation des notes est indépendante pour chaque chapitre. Des numéros accompagnant un litre en petites capitales au milieu de la page divisent tout l'ouvrage : numéros 1 à 56 pour les cinq premiers chapitres.

Le tome premier contient le texte. On trouvera, au début, une table des chapitres, ainsi qu'une table du tome deuxième : elles indiquent sommairement la distribution des matières.

Le tome deuxième contient les notes, les excursus, et trois tables analytiques. La table analytique par Chapitres et la table analytique des Excursus suivent l'ordre du texte. La table analytique par matières suit l'ordre alphabétique des principaux termes usuels dans la théologie de la foi.

TABLE DES CHAPITRES

	Pages	Notes
INTRODUCTION. OBJET. METHODE.		
i l'homme peut suivre, pour connaître dieu, trois cheminements différents.		
h l'homme doit utiliser simultanément ces trois cheminements.	23	10-17
CHAPITRE I. — LA FOI AU LIVRE DES CRÉATURES.		
EXISTENCE ET PROPRIÉTÉS DE LA FOI HUMAINE.		
A. Justification de la foi.	29	
B. Liberté de la foi.	34	
II STRUCTURE DE LA FOI.		
A. L'assentiment de foi.	37	
B. La structure de l'assentiment de foi est confirmée par sa comparaison avec la démarche inductive.		1
III LES CARENCES PROPRES AU CAS HUMAIN DE LA FOI POSTULENT DE CELLE-CI UNE RÉALISATION MEILLEURE.		
A. Déficiency du point de vue de la liberté.	48	
B. Déficiency du point de vue de la certitude.		
8		
CHAPITRE II. — LA FOI AU LIVRE DE L'ÉCRITURE		
LES NORMES DE LA FOI.		
A. Genèse de la foi.	66	
9		
10 B. Nature de la foi. Structure et fonction.	70	53-227
l'exercice concret de la foi.		
A. L'exercice concret de la foi envisagé dans son principe : L'activité du croyant.	80	

8	DIMENSIONS DE LA FOI			
			Pages	Notes
	B.	L'exercice concret de la foi envisagé dans son aboutissant : Le témoignage rendu par le croyant.	83	
'3	C.	L'exercice concret de la foi envisagé dans sa conséquence : L'engagement du croyant vis-à-vis de lui-même.	88	276-359 360-389
III	DESCRIPTION DE LA FOI DONNÉE PAR LE CONCILE DU VATICAN.			
<4	A.	De la révélation.		39°
15	B.	De la foi.		39>-393
16	C.	Des rapports de la foi et de la raison.	99	394-395

CHAPITRE III. — LA FOI AU LIVRE DE LA SAGESSE DIVINE

	IL EST SOUVERAINEMENT SAGE QUE LA FOI SOIT AU PRINCIPE DE L'UNION DE DIEU ET DE SA CRÉATURE.			
	A.	La position du mystère de la foi.	105	
18	B.	Raisons de convenance montrant que le contact surnaturel de l'homme avec Dieu doit s'effectuer par la foi.	107	
	LA STRUCTURE DE LA FOI RÉPOND A SON ROLE ESSENTIEL.			
	A. <i>Harmonie entre la structure de la foi et Dieu en tant qu'il est Vérité.</i>			
19	a)	Rappel de quelques éléments concernant la génération du Verbe, en vue de comprendre la nature de la foi.		
20	b)	Comment la foi porte en elle l'effigie du Verbe du point de vue intelligible.	113	<H7
21	c)	Comment la foi porte en elle l'effigie du Verbe du point de vue affectif.	116	18-28
	B. <i>Harmonie entre la structure de la foi et l'homme en tant qu'il est capable de connaître.</i>			
22	a)	Comment la foi s'ajuste aux normes de l'activité cognitive humaine.	124	29-38
23	b)	Comment l'activité proposée au croyant est en harmonie avec la condition humaine, charnelle et temporelle.	129	39-63
	L'APPROBATION DIVINE DE LA FOI : DIEU MET SA COMPLAISANCE DANS LE CROYANT PARCE QUE CELUI-CI EST, DANS L'ACTE DE LA FOI, IMAGE DE DIEU.			

TABLE DES CHAPITRES

		Pages	Notes
24	A. L'excellence de la foi étant en continuité avec celle des créatures, c'est dans les apparentes carences de cette vertu qu'il faudra principalement s'attacher à découvrir sa vraie grandeur.	141	
	B. L'excellence de la foi divine vient de ce qu'elle a Dieu pour fin et pour objet, c'est-à-dire de son caractère théologal.	147	64-73 74-76
CHAPITRE IV. — ADHÉSION DE FOI ET INTELLIGIBILITÉ			
section a. — <i>Dispositions intellectuelles qui encadrent la foi. La finalité de la foi entraîne comme corollaire les propriétés essentielles de son objet.</i>			
	I DÉFINITION DES DISPOSITIONS INTELLECTUELLES QUI ENCADRENT LA FOI.	153	
26	II LA FINALITÉ DE LA FOI ENTRAÎNE COMME COROLLAIRE LES PROPRIÉTÉS ESSENTIELLES DE SON OBJET.	161	22-73
section b. - <i>La foi requiert et intègre la démarche rationnelle libre et gratuite qui lui présente son objet.</i>			
	CRÉDENTITÉ ET CRÉDIBILITÉ. JUGEMENT DE CRÉDENTITÉ ET JUGEMENT DE CRÉDIBILITÉ ; ILS SE DISTINGUENT AU MOINS FORMELLEMENT.	175	74-139
π	LA CERTITUDE DE CRÉDIBILITÉ.		
28	A. La certitude rationnelle étant la propriété essentielle de la crédibilité, il convient de mettre en œuvre pour l'étudier des instruments rationnels.	187	140-158
29	B. Les bornes extrêmes de la certitude de crédibilité.	*9	159-284
30 in	LES FACTEURS DÉTERMINANTS DE LA CRÉDIBILITÉ : SIGNE ET MOTION DIVINE. HIÉRARCHIE DE LEURS VALEURS.	232	285-334
31 IV	LA NATURE DE LA CRÉDIBILITÉ DIVINE EST ÉCLAIRÉE PAR COMPARAISON AVEC L'INDUCTION SCIENTIFIQUE COMMUNE.	238	335-388
	LA CONJONCTION DE LA CRÉDIBILITÉ ET DE LA FOI S'EFFECTUE NORMALEMENT DANS LE JUGEMENT DE CRÉDENTITÉ ET SE LIMITE ACCIDENTELLEMENT AU JUGEMENT DE CRÉDIBILITÉ. COMMENT CES JUGEMENTS SONT UN ET COMMENT ILS SONT DEUX. RELATION ENTRE CRÉDIBILITÉ ET CRÉDENTITÉ.	263	389-452

IO	DIMENSIONS DE LA FOI	Pages	Notes
33	LA RELATION ENTRE CRÉDIBILITÉ ET CRÉDENTITÉ 2Ç3 PERMET DE MONTRER COMMENT LA FOI EST GRA- TUIE ET LIBRE, ET LIBRE PARCE QUE GRATUITE.		453-459
34 vu	LE ROLE DE L'ÉGLISE DANS LA PRÉSENTATION DE LA 2Q7 FOI EXPLIQUÉ PAR ANALOGIE AVEC LA RELATION CRÉDIBILITÉ-CRÉDENTITÉ.		460-544
	section c. — <i>La foi établit entre l'homme et Dieu un ensemble de relations de type intellectuel qui ont pour fondement la vérité divine et pour conséquence l'acquiescement humain.</i>		
35	l'analyse psychologique montre que la foi 315 EST, DU POINT DE VUE INTELLECTUEL, ADHÉSION AU TÉMOIGNAGE DE DIEU ET ASSENTIMENT A L'OBJET DE CE TÉMOIGNAGE.		545-575
	II LA FINALITÉ DE LA FOI REND COMPTE OBJECTIVE- MENT DE SA STRUCTURE INTELLIGIBLE ; CELLE-CI EST CONSTITUÉE PAR UN ENSEMBLE DE RELATIONS QUE DISTINGUE L'ANALYSE RATIONNELLE ET QUE RÉSOL'D DANS L'UNITÉ LA VÉRITÉ DIVINE SE RÉ- VÉLANT.		
36	Le complexe des relations établies par la 327 foi entre Dieu, l'énoncé révélé, le croyant.		576-642
37	B. L'ordre des relations établies par la foi 344 entre Dieu, l'énoncé révélé, le croyant a pour fondement la Vérité première se ré- vélant.		643-687
38	L'incidence morale sous laquelle on peut 361 envisager l'ordre de la foi corrobore le fait qu'il se résoud dans la Vérité pre- mière se révélant.		688-717
39	D. L'objet matériel de la foi n'est un en lui- 367 même, dans ses connexions rationnelles, et dans ses différenciations temporelles, que par référence à la Vérité première.		
	LA PSYCHOLOGIE ET LA STRUCTURE INTELLIGIBLE DE LA FOI S'ÉCLAIRENT ET SE COMPÉNÈTRENT MU- TUELLEMENT : LA FOI EST, DANS LE SUJET HU- MAIN, LA RÉACTION SPONTANÉE DE L'INTELLIGENCE DEVENUE SENSIBLE A LA VÉRITÉ DIVINE ; LA FOI CONSISTE, OBJECTIVEMENT, DANS L'INTÉGRATION DE LA CRÉATURE RAISONNABLE A L'ORDRE DE LA VÉRITÉ DIVINE.		
	A. La vocation à la foi, ou action intérieure du Maître divin, peut être interprétée dans le système de référence constitué par l'ordre de la foi : elle montre alors que		

TABLE DES CHAPITRES

	âges	11 Notes
la foi est la réaction spontanée de l'intelligence du croyant à la Vérité première.		
B. La foi et le sacrement sont en homologie quant à leurs structures et partant quant à leurs actes. Tout comme le sacrement réalise, par la grâce, la participation à la vie divine ; ainsi, en vertu de l'habitus, la foi consiste en l'insertion du croyant dans l'ordre de la vérité.	378	750-768
		769-856
CHAPITRE V. — ADHÉSION DE FOI ET SENTIMENT		
section A. — <i>La foi requiert l'activité volontaire.</i>		6-28
section B. — <i>Comment l'activité volontaire est-elle, dans l'intention de la foi, conjugée à l'activité intelligible.</i>		
I EXTENSION ET ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE L'INTENTION DE LA FOI : (ON SUPPOSE ACQUISE L'ANALYSE DE LA CRÉDIBILITÉ).	414	
II L'intention DE LA FOI COMPORTE DEUX TYPES DE MOTION DE L'INTELLIGENCE PAR LA VOLONTÉ.		
A. L'existence et les propriétés de ces deux types de motion peuvent être établies par inférences convergentes en partant de la nature de l'intention de la foi.	426	61-80
45 B. L'existence et les propriétés des deux types de motion sont confirmées par l'observation des conditions concrètes dans lesquelles, normalement, se développe l'intention de la foi.	439	81-110
section C. — <i>Comment l'activité volontaire est-elle, dans la foi, conjugée à l'activité intelligible.</i>		
I DESCRIPTION DE LA MOTION VOLONTAIRE EN SES DEUX INCIDENCES.		
A. <i>La motion volontaire de la foi en tant qu'elle est associée à l'assentiment (relation de l'appétit à la valeur de bien incluse dans l'énoncé révélé).</i>		
46 a) — La nature et la finalité de la foi permettent de préciser le statut du volontaire dans la foi.	452	
b) — La motion volontaire de l'assentiment de foi rapporté au système de référence de la théologie classique.	465	138-171

		Pages	Notes
	B. <i>La motion volontaire de la foi on tant quelle est associée à l'adhésion (relation de l'appétit au souverain bien).</i>		
48	a) — Son fondement prochain ou créé : 473 l'amour de l'homme pour Dieu.		i72-194
	b) — Son fondement immédiat ou in- 486 créé : l'Amour de Dieu pour l'homme. Cet Amour intervient actuellement dans l'exercice de la foi.		195-256
II	UNITÉ DE LA MOTION VOLONTAIRE EN SES DEUX INCIDENCES.		
5G	A. L'unité de la motion volontaire expliquée 499 par le schéma de la finalité.		257-288
51	B. L'unité de la motion volontaire (et sa 513 conjonction avec l'acte intellectuel) expliquée par les motions de forme et d'information.		
	NÉCESSITÉ DE LA MOTION VOLONTAIRE EN SES DEUX INCIDENCES. CETTE NÉCESSITÉ SE TROUVE ÉTABLIE A POSTERIORI PAR LA PATHOLOGIE DE LA FOI.		
	A. La foi morte démontre la deuxième équation de la foi ou deuxième incidence de la motion volontaire : l'amour exercé par l'homme n'est véritable que s'il est participation de l'amour de Dieu.	525	319-346
	B. La foi des démons démontre la première 531 équation de la foi, ou première incidence de la motion volontaire : le bien de l'homme c'est le bien de Dieu, participé selon le module de l'homme.		347-366
	UNITÉ, DANS LA FOI, DE L'INTELLECTUEL ET DU VOLONTAIRE : AU NIVEAU DE L'ACTE PAR INTERFÉRENCE, AU NIVEAU DE LA PRODUCTION DE L'ACTE PAR INVOLUTION, AU NIVEAU DU PRINCIPE DE L'ACTE PAR L'INFORMATION.		
	A. L'unité de la foi envisagée dans la lumière de l'ordre des causes formelles. Examen analytique de la « foi en elle-même ».	537	
	B. L'unité de la foi envisagée dans la lumière de l'ordre des causes finales. Affinité de la foi avec l'éternel ; foi et vision.		4''-432
	C. L'unité de la foi envisagée dans la lumière des causes efficientes. Connexion de la foi avec le temporel : foi et virginité.	568	433~45<>

TABLE

TABLE DU TOME DEUXIEME

Sigles	9
NOTES	
Notes de l'introduction.	
Notes du chapitre	13
Notes du chapitre II.	
Notes du chapitre III.	53
Notes du chapitre IV.	59
Notes du chapitre	
Excursus	
Le chapitre 3 de la Constitution dogmatique « de la foi catholique » au Concile du Vatican.	213
II Les types de contingence.	219
III La finalité dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel.	225
IV Toute puissance et liberté divines.	233
V Le miracle et la causalité.	237
VI Instinct intérieur, grâce actuelle et grâce sanctifiante.	253
VII L'apologétique, théologie de la crédibilité rationnelle.	271
VIII Magistère et prophétisme.	277
IX La foi ecclésiastique.	285
X Le fait dogmatique.	287
XI L'infailibilité de l'Eglise.	293
XII L'intelligence, l'intelligible et l'intellection sont, en Dieu, réellement identiques.	3°3
Tables analytiques	
Table analytique par chapitres.	3H
Table analytique des excursus.	373
Table analytique par matières.	Si

INTRODUCTION

La foi peut constituer l'objet d'enquêtes **très diverses**. Il y a donc lieu de préciser le point de vue qui commandera la présente étude. Le mot foi désigne généralement dans le vocabulaire contemporain la foi religieuse. Celle-ci, chrétienne ou non, a pour objet des vérités qui dépassent les prises de la raison humaine, a pour fondement l'autorité d'un être transcendant, a pour fin une béatitude surnaturelle. Ces caractères la distinguent de la confiance que chacun de nous doit pouvoir accorder spontanément à ses semblables, la distinguent également de toute forme d'engagement vis-à-vis de réalités humaines plus ou moins idéalisées : famille, patrie, communauté universelle, travail, science, progrès... c'est toute la vie humaine dans sa richesse multiple qu'il faudrait retracer si on voulait n'omettre aucune des modalités de la foi. Aussi arrive-t-il que ce mot désigne confusément tout acquiescement d'un sujet raisonnable auquel est présentée une réalité qui échappe aux prises directes soit de l'intelligence soit des sens- C'est de la foi religieuse qu'il sera ici question ; précisons davantage : il s'agira de la foi telle que la possèdent les fidèles de l'Eglise catholique et telle qu'elle est définie par cette même Eglise. Nous ne nous proposons d'ailleurs en aucune façon d'instituer une défense ou une justification de la foi ; nous voudrions exposer ce en quoi elle consiste. Nous nous adressons principalement à tous ceux qui désirent réfléchir sur les grands problèmes soulevés par la foi : conjonction du créé et de l'incrée, de la preuve et de la créance, du libre arbitre et de la grâce, de l'intellectuel et du volontaire, du rationnel et du pneumatique, du social et du personnel... le plus simple des actes de foi pose toutes ces questions. On peut chercher à les éluder, nous nous attacherons au contraire à les mettre en évidence. Par contre nous laisserons dans l'ombre tout ce qui n'intéresse pas l'épistémologie de la foi. En voici la raison

principale : les pages qu'on va lire reproduisent, inchangés quant au fond, des cours adressés, durant le premier trimestre 1941, à un public averti mais non initié à la technique théologique. Il était donc difficile, sans sacrifier gravement la précision de l'analyse, d'adopter un mode d'expression assez succinct pour embrasser une matière un peu étendue. On s'est donc limité à la structure de la foi ; et on s'est efforcé de donner une juste idée de son économie -en groupant les réflexions autour de quelques points essentiels. Ceux de nos lecteurs qui connaissent S. Thomas n'auront pas de peine — nous l'espérons du moins — à reconnaître dans nos pages la doctrine que l'Eglise a si souvent recommandée, et dont l'un des traits les plus originaux se trouve mis en vive lumière au traité de la foi : nous voulons dire un intellectualisme avisé mis au service de la Vérité divine- Il va sans dire que les comparaisons que nous ne nous ferons pas faute d'employer, n'ont dans notre esprit aucune valeur probative. Elles ne constituent pas une inférence rationnelle qui introduirait de plain-pied la richesse intelligible de la foi ; elles sont simplement destinées à suggérer certains aspects des réalités surnaturelles qui étaient spontanément familiers aux théologiens du Moyen-Age parce qu'ils n'avaient pas — quoi qu'il puisse paraître — ramené l'univers à l'homme, parce qu'ils puisaient à des philosophies qui ignoraient sans doute le bénéfice des contrôles techniques, mais qui ignoraient pareillement — ô grâce d'innocence ! — la contamination rationalisante des démarches critiques de toute espèce. La théologie moderne s'est attachée à analyser les comportements que l'homme raisonnable doit adopter soit pour acquérir soit pour conserver la grâce de la foi ; S. Thomas et ses contemporains n'ont certes pas méconnu cet aspect si immédiatement important de la question, mais ils ont mis le meilleur de leur studieuse application à décrire les liens qui, dans la foi, unissent à Dieu l'âme croyante. Ces deux démarches sont loin de s'exclure : l'Eglise qui est gardienne du dépôt n'a rien renié, bien au contraire, et ce qu'elle assume dans sa vie n'est jamais du passé. Ainsi la théologie de la foi, soit qu'elle s'ajuste à la réflexivité critique, endémique dans la pensée moderne, soit qu'elle s'enracine dans le sain optimisme des anciens demeure-t-elle une et vivante. On ne nous en voudra pas d'insister ici de préférence sur le point de vue formel de S. Thomas. On verra d'ailleurs qu'il est singulièrement hospitalier : comme seule peut l'être la vérité : sans aucun éclectisme. La théologie de la foi, envisagée selon les principes que S. Thomas s'est humblement attaché à mettre en évidence, est semblable au trésor dont parle l'Evangile (1) ; les esprits turbulents y trouveront peut-être du vieux et du neuf, mais les âmes humbles et amoureuses de la vérité en sortiront toujours les mêmes choses, toujours anciennes et toujours nouvelles.

CHEMINEMENTS VERS DIEU

1. l'homme peut être conduit à la CONNAISSANCE DE DIEU PAR TROIS CHEMINEMENTS DIFFÉRENTS

La foi telle que nous l'entendons est une réalité surnaturelle : elle est un don de Dieu et elle a pour objet Dieu, soit en Lui-même, soit en tant qu'il assure à l'homme la béatitude. Il suit de là que les moyens à mettre en œuvre pour la connaître sont ceux qui ressortissent normalement aux cas de cette espèce. Absolument parlant c'est la révélation divine qui est seule ici qualifiée, mais elle emprunte des formes différentes, généralement conjuguées. Dieu instruit l'homme par la création visible, Il l'instruit par l'Écriture, Il l'instruit enfin en lui parlant au cœur. L'analyse de ces trois voies ne constituerait rien moins que l'exposé des différents types de connaissance que l'homme peut avoir de Dieu, aussi nous bornons-nous à préciser respectivement leurs caractères essentiels.

i. C'est premièrement en consultant la création que l'homme peut s'instruire de Dieu (2). C'est qu'en effet toute créature procède de Dieu, est en elle-même vestige de Dieu, fait retour à Dieu, soit immédiatement soit en apportant son concours à l'ordre dont Il est l'auteur. Ce n'est donc point par un décret arbitraire, extérieur à l'harmonie du monde, que Dieu invite l'homme à lire l'invisible dans le visible, l'inévident dans l'évident ; Dieu ne présente point une énigme dont la pénétration nécessiterait une initiation ésotérique : Il respecte l'humble grandeur de l'homme et scelle l'ordre universel en mettant en continuité par la raison humaine deux mondes, l'un matériel, l'autre spirituel. C'est en effet dans l'acte d'un esprit incarné que la matière acquiert en fait la finalité qui l'ordonne à l'Esprit pur ; aussi est-il parfaitement cohérent qu'en vertu d'un secret instinct attaché à leur fonction, les sujets capables de cet acte découvrent dans les œuvres sensibles de Dieu les perfections invisibles de leur auteur. Il importe donc que cet instinct ne soit ni faussé ni émoussé c'est-à-dire que l'homme ne déserte pas, pour des profits plus immédiats, la tâche essentielle qui lui est commise.

Cette fidélité n'est point tellement aisée. Car il est un bénéfice si naturellement et étroitement lié à l'exercice de toute activité, que l'homme consent difficilement à y renoncer. Les sens sont certains de leurs impressions respectives, l'esprit certain de ses découvertes ou de ses conquêtes ; il est sans doute nécessaire qu'une réflexion critique ultérieure vienne contrôler ces appréhensions premières :

il reste que toutes les activités humaines, c'est-à-dire proportionnées à l'homme, sont suspendues à autant de certitudes élémentaires qui reflètent sous des formes diverses la certitude de saisir un objet connaturel. L'œil ne chercherait plus à voir, si jamais il ne pouvait se reposer dans l'objet vu sans avoir à recommencer une démarche toujours la même dont les précédentes épreuves le laisseraient en suspens. La raison ne chercherait plus à comprendre si jamais elle ne pouvait tenir pour définitivement acquis ce qu'elle a cru démontré. Les choses qui n'ont pas pour nous un minimum d'évidence immédiate finissent par devenir comme irréelles ; nous pourrions, sans doute, au prix d'un grand labeur, nous assurer de leur réalité, mais ce labeur étant trop onéreux pour que nous puissions le fournir souvent, nous en revenons, par une loi du moindre effort qui est en quelque mesure une loi de nature, à des objets dont nous sommes moins distants. Il y a un effort qui fortifie, un autre qui décourage. Si tant d'hommes ne vivent guère que selon les sens, c'est parce qu'ils ont capitulé devant l'humble et patient effort de concentration grâce auquel les réalités intelligibles déploient sous le regard intérieur, leur présence efficace ; et si tant d'hommes vivent seulement selon l'homme et non selon Dieu, c'est parce qu'ils ont un jour renoncé à la vigilance recueillie et paisiblement austère qui seule pouvait leur rendre habituellement présent Dieu une fois entrevu. L'homme est ainsi fait : il abandonne assez vite ce qu'il estime, à raison ou à tort, être à la limite de ses forces. Or l'inférence qui conduit des œuvres de Dieu à Dieu, des qualités du monde sensible aux perfections invisibles de Dieu, fait partie de ces démonstrations dont parle Pascal et qu'il faut recommencer au moment où on les achève parce qu'on n'arrive à en saisir ni le développement ni les termes d'une seule vue. Il faut des conditions privilégiées pour que l'esprit puisse se reposer dans une pareille démarche et y trouver une sécurité vécue semblable à celle qui s'attache normalement à des investigations plus humbles. Jamais l'esprit humain ne trouvera là le degré d'immédiation et d'évidence dont il a trop besoin pour y renoncer habituellement. Il déclinera donc peu à peu, et il est fort à craindre qu'il voit dans les choses l'image de l'homme au lieu du vestige de Dieu, et qu'il ne reconstruise le monde selon une sagesse humaine en oubliant que lui-même ne s'explique dans le monde que par la Sagesse de Dieu.

3. Aussi Dieu ouvre-t-il, à côté du livre des créatures, le livre de l'Écriture. Celui-ci rendra facile et fructueuse, et par là possible d'une manière habituelle, la lecture du premier. Supposons que, désireux d'observer les astres, nous soyons mis en possession d'un télescope perfectionné ; nous pourrions sans doute, au prix de

tâtonnements laborieux découvrir des régions invisibles du ciel, mais nous serons d'autant plus désemparés, s'il s'agit de faire une observation se traduisant en mesures, que la technique du fonctionnement est plus précise. Il faudra qu'une aide secourable vienne faire pour nous la mise au point et nous explique le détail des lectures. Le monde créé est comme un télescope qui nous permet de découvrir un Dieu d'abord lointain, mais nous ne sommes naturellement capables d'en faire qu'un usage assez grossier ; l'Écriture vient mettre au point et expliquer, c'est-à-dire qu'elle suggère les rapprochements toujours délicats entre le créé et l'incrée, qu'elle précise d'autre part la limite au delà de laquelle il ne serait plus légitime de transposer dans le terme inconnu les précisions obtenues par l'analyse de son corrélat- Dieu seul est qualifié pour instruire de la sorte, parce que Lui seul connaît adéquatement les termes extrêmes ; Lui seul connaît la portée et les limites de l'instrument qu'il a inventé, connaît aussi la portée et les limites de l'usage que nous sommes capables d'en faire- La révélation n'eût certainement pas été la même si nous avions été naturellement plus intelligents des choses de Dieu. Muette sur des vérités élémentaires, elle aurait pu nous découvrir une manière de mettre au point, nous découvrir par là des aspects de l'objet divin que nous ne soupçonnons même pas. Dieu donc révèle, c'est-à-dire qu'il nous apprend à nous servir de l'univers soumis à notre investigation immédiate, *y compris nos mots humains*, pour Le connaître. Les instruments que nous forgeons pour l'analyse du monde sensible demeurent toujours inadéquats, en sorte que même parfaitement instruits de leur fonctionnement, nous ne pouvons que reculer les frontières de l'observabilité sans escompter épuiser ce qui est de soi indéfini. L'instrument divin est certainement mieux proportionné, mais le défaut vient de nous qui ne savons jamais nous en bien servir : l'utilisons-nous pour élucider tel ou tel point, les autres nous échappent ; et cependant il faudrait, pour bien voir l'objet qui est simple, voir, là encore, d'une seule vue. Aussi le livre de l'Écriture, s'il est en un sens moins fondamental que celui des créatures, est cependant beaucoup plus important : c'est à lui que nous nous adresserons en définitive pour être renseignés sur l'objet autant que nous pouvons et devons l'être ; c'est lui qui contient la substance intelligible du message divin qui n'était peut-être dans la création qu'à l'état d'ébauche lointaine, illisible pour tout autre que pour Dieu. Au reste Dieu écrit le premier livre au titre de Créateur, le second au titre de Père, ce que l'Évangile exprime en d'autres mots : « Je ne vous appelle plus serviteurs parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître, mais *je vous* ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » (2 et 3) Cette nouvelle initiative

divine exige que l'homme croie Dieu comme un enfant croit son Père, ou un ami son ami, et non comme un serviteur croit son maître. Retenons dès maintenant cette nuance qui doit avoir son importance puisqu'elle a fait l'objet d'une affirmation explicite du Christ (3) : nous verrons en effet qu'elle engage toute une psychologie de la foi ; c'est la foi des esclaves qui n'a à sa disposition que le livre de la création ; la foi des enfants lit dans l'Ecriture les desseins du Père.

C'est déjà beaucoup et il faut reconnaître que l'intelligence humaine, supposé qu'elle possède cette foi simple et filiale à l'égard du Père, trouvera dans la contemplation de Dieu et de ses libres initiatives une sécurité et une satisfaction dont la profondeur l'emporte de loin sur ce que peuvent apporter d'autres activités. La précarité si facilement décourageante qui s'attachait, de fait, à la lecture du livre des créatures reçoit, par le livre de l'Ecriture, l'affermissement dont elle avait besoin. Ils sont donc inexcusables tous ceux qui, ayant une fois connu Dieu de cette façon, préfèrent la pensée et le discours de l'homme à la Parole de Dieu (4). Cependant cette seconde manière de connaître est encore obscure : elle n'explique pas ce qu'elle révèle. Elle est moins médiate que la première, puisque l'intermédiaire qui s'interpose entre l'intelligence et Dieu est beaucoup plus ténu, ou, à un autre point de vue, plus immédiatement apte à s'intercaler dans le mécanisme abstraktif propre à la connaissance humaine : il s'agit en effet d'un mot et non plus d'une chose, d'un mot d'ailleurs élaboré et enrichi de mille nuances, et non plus d'un ensemble complexe qu'il faudra savoir envisager dans une unique lumière. Le mot, révélé bien sûr, constitue une mise au point faite paternellement par Dieu pour nous, afin que la lecture du livre des créatures devienne sûre et aisée. Cependant le parfait maniement d'un instrument ne modifie pas la nature des renseignements qu'il est capable de fournir, il permet tout au plus d'améliorer la qualité de ceux-ci. C'est bien ce qui arrive ici : la connaissance qui nous est objectivement apportée par les créatures et par l'Ecriture comporte des degrés dans l'immédiation, mais elle demeure toujours de l'inexpliqué. Notons d'ailleurs en passant qu'on ne saurait voir là un titre de grave infériorité, attendu que les mathématiques exceptées, l'explication est, dans les sciences, toujours hypothétique. L'intelligence ne rencontre donc pas, dans la foi, une difficulté d'espèce nouvelle-

3. Dieu peut-il aller plus loin ? Peut-Il faire plus que de nous manifester, en utilisant notre propre manière de concevoir, c'est-à-dire en partant avec nous du monde sensible auquel nous appartenons. les vérités qui le concernent. En un sens non, et c'est

pourquoi l'Écriture est le message essentiel qui est la règle de tous les autres. Mais, puisque toute la question est de comprendre l'Écriture qui explique le reste, n'y aura-t-il pas des degrés dans cette compréhension ? Nous n'entendons d'ailleurs pas par degré l'élaboration plus ou moins grande des analyses qu'on peut faire du texte sacré : l'exégèse qui, reçoit dans et par l'Eglise l'approbation divine doit être considérée comme faisant partie du livre de l'Écriture ; c'est toujours, de la part de Dieu, la même manière de s'adresser à l'homme : présenter à celui-ci un message intelligible parce qu'exprimé en langage humain. C'est autre chose que nous avons en vue en parlant de différences dans l'intelligence de l'Écriture : comprendre n'exige pas seulement une pénétration suffisante de l'objet ; il y faut encore certaines dispositions de l'intelligence. De ces dispositions Dieu reste maître : U peut, par don gratuit, les rendre meilleures, Il peut mettre dans l'esprit de l'homme sa propre lumière : lumière qui est en deçà des mots et de l'Écriture en ce sens que c'est par elle que, pour chacun de nous, l'Écriture prend la plénitude de son sens. Il faut un don de discernement pour apprécier les mille saveurs de la manne tombée du ciel. Il faut que Dieu accomplisse en faveur de chacun de ses enfants la promesse qu'il a faite par Ezéchiel : « Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai un esprit nouveau au dedans de vous ; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. » (5) Entendons qu'il faut un esprit nouveau, c'est-à-dire un esprit habité par la lumière de Dieu, pour comprendre le message de Dieu dans l'Écriture, mais qu'il n'y a point d'esprit nouveau si le cœur de chair ne remplace le cœur de pierre. Cette substitution peut être entendue d'une manière large, du passage de la condition de pécheur à celle d'enfant de Dieu ; mais on peut y voir également le symbole de Ces conversions successives par lesquelles Dieu, nous faisant plus proches de Lui, nous rend plus sensibles à tout ce qui le concerne, et donc plus intelligents de ce qu'il nous explique. Nous aurons à corroborer cette seconde interprétation en montrant comment la foi reçoit, par la charité et par les dons qui en découlent, une nouvelle puissance de pénétration. Mais quelle que soit la signification qu'on retienne pour ce texte, Dieu est maître d'effectuer quand il lui plaît la substitution qui y est suggérée : et la conclusion est la même : Dieu ne se contente pas pour nous instruire des deux livres déjà mentionnés, celui des créatures et celui de l'Écriture ; Il en écrit, dans chacun de nos cœurs, un troisième. Ce dernier n'ajoute objectivement rien de nouveau aux précédents, et même il n'est authentique que s'il est conforme à l'Écriture, mais il est imprimé en nous au lieu d'être seulement disposé devant nous ; il est fait de caractères empruntés à notre vie personnelle et non plus fondus dans une

universalité anonyme. Disons mieux : c'est toujours le même discours, mais le Verbe éternel, en le parlant au dedans de nous, lui communique une durée vivante que les mailles d'une version écrite ne retiennent qu'avec parcimonie, et une puissance persuasive qui en décuple l'intelligibilité.

Comprendre n'est pas seulement savoir : savoir c'est disposer des vérités qu'on a en quelque sorte devant soi et auxquelles on demeure juxtaposé ; comprendre, c'est recevoir *en* soi la vérité et faire un avec elle. Or ce dont il s'agit pour le croyant c'est bien de comprendre, sinon Dieu, du moins son message ; il y parviendra donc au mieux en se reportant à l'expression la plus intime de l'enseignement divin, c'est-à-dire au livre de son propre cœur. Cela est fort sensible pour les Apôtres qui ont été enseignés au dedans par le Saint Esprit de tout ce qu'ils savaient déjà pour l'avoir entendu de la bouche de Jésus (6). Cela est également d'expérience courante : il est des personnes qui savent beaucoup de choses et n'en comprennent aucune, d'autres comprennent tout sans rien savoir. Les premières décrivent, argumentent, enchaînent, expliquent, mais elles ne semblent affleurer ni en désir ni en fait à l'intelligibilité véritable. Nous leur ressemblerions si, attachés à déchiffrer l'Écriture, nous n'avions pas, outre toutes les explications désirables, un certain sens qui, étant participation de l'Esprit de Dieu, fait comprendre par le dedans, tout comme l'Esprit de Dieu est au dedans des formules qu'il inspire. Il y a, quant à cette participation gratuite, des degrés qui se traduisent par le sentiment d'être toujours plus proche d'une certaine lumière simple : celle qui éclaire tout homme venant en ce monde (7), en même temps qu'elle instruit tous les hommes par un verbe écrit. Il faudrait être dans la source pour que tout s'expliquât, mais à mesure qu'on en approche, la chaleur qui fond le cœur de pierre en cœur de chair coïncide avec la lumière que perçoit l'esprit nouveau, en sorte que l'explication revêt tout à la fois une plénitude et une harmonie appelées à se parachever mutuellement et indéfiniment. Observer le ciel à partir de la terre, les perfections invisibles de Dieu à partir des multiples biens répandus dans la création, c'est une première étape. Décrire minutieusement, coordonner, mesurer, juger, en utilisant la condescendante mise au point que Dieu fait pour nous d'un instrument délicat, c'en est une seconde. Mais là ne s'arrêtent ni le désir de l'homme, fait pour connaître, ni le désir de Dieu dont la vérité est souverainement communicable. Plutôt que décrire avec rigueur les mouvements des astres, mieux vaudrait rendre raison de leur ensemble dans une seule loi ; plutôt que souder laborieusement l'une à l'autre les vérités contenues dans l'Écriture, mieux vaudrait les comprendre d'une seule vue dans leur Principe. L'homme n'y arrive jamais, mais il

ne cesse d'y tendre par un instinct inhérent à l'intelligence. Et Dieu vient au devant de ce désir ; c'est-à-dire qu'il prévient par sa grâce un instinct de nature qui, sans ce secours spécial, se dégraderait en un orgueil chimérique en s'efforçant de franchir le seuil du mystère de Dieu- C'est la troisième étape : après avoir mis au point les choses par les mots et expliqué les mots par les choses, Dieu s'explique lui-même cœur à cœur avec chacun de ses enfants. Il suggère sa propre sagesse, comme seul principe véritable de son univers divin, comme étant aussi la perle précieuse en laquelle convergent toutes les lumières répandues dans l'Écriture (8) et que la foi ne craindra pas de payer trop cher en laissant de côté les vérités d'ordre inférieur (9).

2. IL EST NÉCESSAIRE d'UTILISER CES TROIS CHEMINEMENTS SIMULTANÉMENT

i. La foi étant une réalité surnaturelle, c'est à l'une des sources que nous venons d'évoquer qu'il conviendra de puiser pour être renseigné à son sujet. A vrai dire ces trois cheminements apparemment distincts n'en font qu'un. C'est l'Écriture avec ses commentaires autorisés qui apporte l'essentiel ; ni la préparation rationnelle qui l'introduit ni la réflexion consciente qui lui donne sa chaude valeur de vie ne peuvent la suppléer. De là résulte une difficulté qu'il ne faut pas craindre d'énoncer clairement : si la révélation est requise pour connaître la vraie nature de la foi, la foi ne l'est pas moins pour adhérer à la révélation. On doit simplement en conclure qu'il est nécessaire d'avoir la foi pour en connaître authentiquement la nature, mais cet apparent cercle vicieux est assez habituel quand il s'agit de réalités vivantes. Il est d'ailleurs possible de comprendre d'une manière abstraite les définitions de la foi sans avoir la grâce de croire, mais il y a, de cette amorce de connaissance à une connaissance adéquate, une solution de continuité que le croyant est seul capable de comprendre. C'est donc à lui que, formellement, nous nous adressons, et nous lui proposons de mettre tout en œuvre pour situer intelligiblement tout ce qui peut être connu de son comportement fondamental : nous essaierons de lire ce que Dieu a écrit de la foi dans chacun des trois livres par lesquels Il nous instruit habituellement. La foi véritable c'est la foi telle que Dieu l'a inventée : nous n'avons quelque chance de la retrouver telle qu'en recueillant avec diligence tout ce qui peut nous la manifester;

à négliger l'un des cheminements possibles notre description risquerait d'en mutiler la nature. La Sagesse est ordre et harmonie ; nous en retrouverons le secret en associant dans une juste proportion les éléments qu'elle nous propose ; la foi surnaturelle n'est pas sans rapport avec la foi ou croyance dont les philosophes font l'analyse rationnelle ; elle est l'objet d'une révélation explicite contenue dans l'Ecriture ou dans le dépôt commis à la garde de l'Eglise ; elle est enfin pour tout croyant le principe d'expériences propres à préciser la nature des dispositions qui les commandent. Il serait possible, à propos de chaque aspect de la foi, d'effectuer successivement ces trois cheminements et il serait réconfortant d'observer leur convergence, comme un beau témoignage rendu à la sagesse de l'homme lorsqu'elle se fait toute docile et attentive à celle de Dieu. Nous ne le ferons pas dans le détail d'une manière systématique, mais la seconde voie constituant en quelque sorte l'axe de notre enquête nous emprunterons aux deux autres d'utiles inférences ou d'éclairantes comparaisons. Nous emploierons cependant une méthode un peu différente pour les trois premiers chapitres consacrés à une vue d'ensemble sur le cheminement de la foi. Nous nous efforcerons de discerner à quoi répond cette vertu dans l'intention divine, de la voir naître de la question qu'elle devait résoudre, de la comprendre en un mot par sa cause finale, avant que d'en démontrer une à une les pièces délicates. La dualité des deux types d'explication finaliste et mécaniste se retrouve substantiellement dans toutes les démarches de l'esprit humain ; mais là où une finalité existe ou peut exister c'est sagesse que de s'efforcer en premier lieu de la discerner, puisqu'elle seule peut rendre adéquatement raison de l'ordonancement total. C'est ce que nous tenterons de faire dans les trois premiers chapitres : nous verrons ainsi apparaître une structure simple et fondamentale dans laquelle viendront s'inscrire et s'orienter tout naturellement les analyses ultérieures. On entrevoit donc combien il importe que la vue d'ensemble — et si on nous permet ce terme, vue de sagesse — que nous prenons de la foi en conserve toutes les richesses sans nuire en rien à son unité ; il faut en conséquence que les procédés d'investigation soient cohérents et organiquement liés : quelques brèves remarques sur ce point.

2. La foi des philosophes, la foi des théologiens, la foi des mystiques — nous voulons dire la foi telle que le philosophe, le théologien, le mystique la décrivent ou la définissent respectivement — présentent chacune leurs valeurs propres et leurs carences, leurs traits de lumières qui sont comme le reflet de l'effigie totale et leurs parties d'ombre qui l'en distinguent. La première est accessible à tous, du moins en principe, mais elle risque de dénaturer les traits de la seconde pour qui ignore celle-ci, et cette méprise n'est point

sans exemple. Le mystique reconnaîtra difficilement ce qu'il vit dans les énoncés du théologien qui ne manquera pas d'accuser d'imprécision un vocabulaire plus soucieux de suggérer des impressions que de définir leur contenu intelligible. Ce n'est donc pas seulement un désir a priori de ne rien négliger qui conduit à puiser à toutes les sources : leur complémentarité rejette en effet comme erroné tout exclusivisme en faveur de l'une quelconque d'entre elles, et avant de nous adresser surtout à la seconde nous voudrions harmoniser leurs contributions respectives. Si d'ailleurs nous tournons nos regards vers le Maître de Vérité, nous constatons que sa doctrine comme sa personne s'adressent aux sens et parlent à l'esprit avant de conquérir le cœur. Il annonce le Royaume en paraboles, c'est-à-dire dans un langage qui suggère au travers de réalités familières et concrètes un Invisible non moins concret ; il proclame la doctrine de salut dont il est le centre : et, pour ses apôtres qui auront à garder le dépôt, il explicite les paraboles ; il attache enfin aux lois du Royaume qu'il vient fonder la plus étrange des sanctions, à savoir la béatitude ; sanction qui n'est pas ajoutée après coup et comme du dehors, mais qui ne fait qu'achever dans le cœur des fidèles ce que leur bonne volonté y a commencé : et c'est dans cette béatitude, si dépaycée sur terre, qu'un sûr instinct lit au mieux la trace de Dieu. D'autre part, Jésus invite ses disciples à voir en lui le Père (10) : il est difficile de trouver une présentation plus claire, plus hardie et plus autorisée de ce que nous appelions le livre des créatures, puisque c'est précisément en ce qui assimile le Christ aux créatures que nous sommes invités, que nous sommes conviés à découvrir Dieu. Le Christ est vérité (n) ; il est tellement identifié à l'œuvre qu'il vient accomplir au nom de son Père qu'il peut déclarer que *sa* doctrine n'est pas de lui (12) ; c'est-à-dire qu'elle doit être accueillie, non comme un enseignement détaché de Dieu, tenant pour l'esprit de l'homme la place que Dieu, réfugié en sa transcendance, laisserait vide ; mais comme la Vérité divine elle-même, procédante, vivante et offerte à l'homme afin d'établir entre lui et celui que Jésus nomme « mon Père et votre Père » (13) la plus étroite des communions : le signe en est que l'esprit et le cœur y ont part égale et qu'il faut, pour lire cette communion en partie double, redescendre du sommet où la connaissance et l'amour se compénètrent dans la présence et la paternité divines.

3. Ces très brèves indications suffisent à montrer que le message par excellence, celui que Dieu nous a adressé non par ses prophètes mais par son Fils (14), ne laisse pas que de présenter la richesse et l'harmonie des points de vue que nous avons découverts plus voilés dans l'effort de l'homme cherchant à s'instruire de Dieu.

Un bien divin doit donc se cacher discrètement dans cette économie et c'est celui là même que nous retrouverons dans le plus modeste des actes de foi. L'homme, parce qu'il est raisonnable, ne peut ni ne doit croire sans être conscient des raisons qu'il a de le faire ; il ne peut accueillir le message divin qu'au prix d'une soumission de l'esprit, mais il doit surtout s'attacher à la reconnaissance spontanée de la véracité divine qui est d'ailleurs la raison de cette soumission ; l'homme doit enfin croire que Dieu lui offre par amour et parce qu'il est Amour le meilleur des moyens de s'unir à son Créateur et Père. L'acte de foi comporte en droit tout cela ; et si la psychologie concrète insiste tantôt sur un aspect et tantôt sur un autre, Dieu n'en voit pas moins clairement ce qui, pour le croyant, peut n'être qu'implicite. Il mesure dans toutes ses dimensions la foi inscrite au cœur de sa créature et en mesure toute l'excellence. C'est une gerbe bien liée offerte à Dieu en hommage par sa créature. La raison, l'intelligence, l'esprit ou le cœur apportent leurs contributions respectives, et on mutilerait la foi en omettant l'une ou l'autre. La foi dans sa rationalité, c'est-à-dire dans sa connexion intime avec la nature rationnelle de l'homme, la foi dans son intelligibilité c'est-à-dire dans la relation vivante qu'elle établit entre l'esprit humain et la Vérité qui le transcende et le nourrit ; la foi dans sa finalité, c'est-à-dire telle que Dieu l'a inventée en sa Sagesse et telle qu'il en suggère le sens à ses enfants d'adoption, tel nous apparaît le bien sur lequel Dieu arrête sa complaisance, lorsque nous tournons humblement les pages des trois livres, commis à notre attention, et qui sont destinés à nous instruire de la foi.

A chacun de ces trois livres, nous consacrerons un chapitre : nous attachant dans cette première partie à dégager les structures essentielles. Nous nous placerons ensuite à un point de vue analytique afin de mieux prendre conscience du message divin : telle est d'ailleurs la grande intention de la théologie. C'est l'économie du sujet spirituel humain, sujet capable de croire, qui commandera, naturellement, cette seconde partie de notre enquête. Par « économie » nous entendons l'ensemble des fonctions, hiérarchisées quant à leur valeur, concomitantes quant à leur exercice, par lesquelles l'homme est en affinité aussi bien avec la matière qu'avec l'esprit : en sorte que toute sa vie, même la plus haute, est une constante oscillation du complexe vers le simple et du simple vers le complexe. Cette « économie » est ternaire, comme nous le montrerons au chapitre VI, du moins si on ne considère que la partie spirituelle de l'homme. Nous distinguerons donc trois grandes zones : rationnelle, noétique, pneumatique ; il va d'ailleurs sans dire que l'homme demeure essentiellement capable de connaître et d'aimer, quoi qu'il en soit du mode de son activité spirituelle : il conviendrait donc de

TRIPLE MANIFESTATION DE LA FOI

distinguer les deux incidences intellectuelle et volontaire relativement à chaque zone. Nous ne le ferons cependant que pour l'ordre noétique : c'est celui là en effet qui est le port d'attache de l'esprit humain ; il est donc pratiquement le plus important, et il réalise, entre l'intellectuel et le volontaire, une harmonie qui se retrouve inchangée dans l'ordre rationnel et dans l'ordre pneumatique. Les chapitres IV et V envisageront donc respectivement le rôle de l'intelligence et de la volonté dans la foi et dans sa préparation : nous remonterons généralement de l'acte de foi à la foi elle-même, mais nous avons craint d'alourdir l'exposé en tenant compte systématiquement de cette distinction. Au chapitre VI, nous considérerons les aspects pneumatiques de la foi ; et, au chapitre VII, les aspects rationnels ; nous n'aurons pas alors à revenir formellement sur la conjonction de l'intellectuel et du volontaire, traitée au chapitre V. Nous serons amenés, en suivant cet ordre ternaire, à traiter du même sujet à plusieurs reprises : cela constitue, du point de vue didactique, un inconvénient évident ; le lecteur éprouvera peut être l'impression de redites ou d'incohérences... à moins qu'il n'ait l'obligeance de se souvenir que la répétition est une des bases de la pédagogie. Nous avons crû cependant qu'il valait mieux sauvegarder l'unité du « climat » que celle de l'objet matériel. Bornons nous à un seul exemple. La joie de la foi, ce peut être la joie réflexe du labeur rationnel analysant le donné révélé, mais ce peut être aussi la perception simple de la vérité divine en sa communicabilité foncière ; la liberté de la foi consiste dans l'acceptation d'un don permanent que l'on peut toujours refuser, elle ne consiste pas moins en l'épanouissement infini dont elle donne en Dieu la possibilité ; or on aperçoit sans peine que ce second aspect de la liberté dérive immédiatement de la vérité : la liberté vous libérera, (15) vous donnera la plénitude de la vie ; on voit également que c'est un même retour sur soi, d'ailleurs légitime, qui rend possibles et la joie du labeur rationnel et le choix du libre arbitre ; on pressent enfin que ce retour sur soi subit, dans la vue de la vérité et dans l'expérience de la vie, une transposition si profonde qu'il devient une autre chose à laquelle il vaudra mieux donner un autre nom. Dans ces conditions, il vaut mieux grouper ensemble la joie « pneumatique » et la liberté « pneumatique » d'une part, la joie « rationnelle » et la liberté « rationnelle » d'autre part : c'est ce que nous ferons. Cette manière de procéder présente un autre avantage ; chacun est libre de choisir, sur le chemin de la foi, un cheminement conforme à sa grâce et à son tempérament : la voie est la même pour tous, mais chacun garde son pas... ceux de nos lecteurs qui ne seraient pas à l'aise en lisant le chapitre VI le seront probablement davantage en lisant le chapitre VII, et inversement ; chacun a le droit de rester soi même, pourvu qu'il n'exclue personne. La parfaite vérité con-

sisterait, bien sûr, conformément à l'amplitude de la foi qui est celle de l'homme lui-même, à tenir d'une seule vue le rationnel, le noétique et le pneumatique ; cela n'est pas facile, ni à faire ni à dire : nous le tenterons, cependant, au dernier chapitre (16).

Notre intention n'est pas, redisons-le, d'écrire un traité complet de la foi. Nous avons conscience, en dépit du titre et de la longueur de cet ouvrage, d'avoir laissé de côté des «dimensions de la foi » dont l'exploration est très fructueuse. Notre abstention n'est ni oubli ni mépris. Nous avons cherché à lier organiquement les difficultés que pose la foi au point de vue épistémologique. Nous ne pensons d'ailleurs pas que ces difficultés soient de celles auxquelles on peut apporter une réponse définitive ; aussi nous contentons-nous modestement de faire part de notre réflexion à ceux qui croient encore à l'humanisme vrai, à la pensée, à la sagesse (17) : à ceux qui, par leur diligent attachement à la parole de vérité, conservent la foi sur terre jusqu'à l'avènement du Fils de l'Homme (18).

CHAPITRE I

LA FOI AU LIVRE DES CREATURES

I. – EXISTENCE ET PROPRIÉTÉS DE LA FOI.

3. JUSTIFICATION DE LA FOI

i. Envisageons tout d'abord la foi telle que la présente toute vie humaine. Pas n'est besoin d'une observation bien minutieuse pour découvrir le rôle considérable qu'elle joue pratiquement dans les démarches quotidiennes de l'homme moyen qui vit en chacun de nous : ceci est trop banal pour qu'il soit utile d'y insister. La foi désigne dans tous ces cas familiers si nombreux, la disposition par laquelle nous accordons notre assentiment à des assertions qui ne portent pas en elles une évidence intrinsèque, et qui nous sont présentées sous les auspices d'un témoignage plus ou moins vraisemblable. Nous croyons le plus souvent parce qu'il nous serait impossible de vérifier par nous-mêmes les renseignements dont nous avons besoin, à tout le moins parce qu'il est beaucoup plus commode de faire ainsi : l'inconvénient du risque d'erreur se trouvant, en matière de peu d'importance, largement compensé par la possibilité d'une activité plus fructueuse. C'est donc la commodité, l'économie de forces dont chacun connaît vite les limites, qui apportent à la foi une justification si spontanée que nul ne songe habituellement à en faire la critique. Cependant la foi pénètre l'homme bien au delà de cette couche superficielle de réflexes et d'habitudes par lesquels il s'ajuste continuellement à son milieu. On le voit bien par les déformations dont elle est susceptible : elle peut devenir exaltation, illuminisme, fanatisme intransigeant, aveuglement passionné, chauvinisme ; elle peut, suivant le tempérament psychique de l'individu, se résoudre en un attachement inconditionné à une idée ou bien à une personne, voire à un groupe humain ; elle peut se dégrader en superstition si elle s'extériorise à l'excès ou bien se gonfler d'orgueil si elle se replie sur elle-même ; et il est clair que dans tous ces cas la foi commande un engagement

i

'
i
r.

de la vie d'autant plus profond et d'autant plus grave qu'elle est elle-même plus véhémente. On retrouve d'autre part dans la pathologie de la foi les déviations cachées dont les vies déséquilibrées offrent le spectacle : une foi saine, c'est une vie saine assurée, une foi désaxée, c'est une vie non seulement dérégulée, mais dans laquelle toute régulation devient impossible. Il n'y a pas plus de recours contre Robespierre que contre Calvin, l'un et l'autre persécuteur : révolutionnaire ou religieuse, une foi qui, exclusivement, dogmatise à partir d'idées abstraites aboutit à des monstruosité. Pareillement erronée celle qui s'attachera à mettre hors contrôle les poussées d'une affectivité envahissante et aveugle : celle de Luther par exemple se rattacherait à ce type. On retrouve ici et là, au principe de l'engagement initial, une carence homogène à celle dont souffre toute la vie.

Or ce même phénomène que nous observons grossi et déformé dans certains cas extrêmes n'est-il pas observable dans toute vie humaine ? N'y a-t-il pas, pour chacun de nous, au delà de cette foi pratique faite de la moyenne de nos consentements à la banalité de la vie, un engagement fondamental, que la médiocrité condamne souvent à demeurer implicite mais qui est là toujours présent comme la mesure et le ressort secret de tous nos actes ? C'est cet engagement qui mérite vraiment le nom de foi : d'une part en effet il constitue bien un assentiment qui n'est pas réductible à la seule évidence intellectuelle, et d'autre part il conditionne immédiatement l'exercice spontané de la foi que nous mettons en œuvre dans la vie quotidienne : nous accordons plus facilement créance aux témoins qui corroborent nos convictions profondes, qu'à ceux qui les infirment ; nous déformons les faits eux-mêmes, souvent à notre insu, afin de les subjuguier à notre idéal, ou à tout le moins afin d'éviter qu'ils n'amortissent la force vive que nous avons besoin de lui conserver : ne savoir ce qui nuit que si on peut l'empêcher, autrement c'est en l'ignorant qu'on arrive au moindre mal. Ce comportement instinctif montre bien que c'est une même foi qui s'étend à toute notre vie. Ses dernières ramifications semblent n'avoir que bien peu de traits communs avec ses racines profondes et souvent mystérieuses. C'est cependant une même sève qui circule ici et là et assure cette identité originale que nous appelons l'unité de la vie.

2. Il n'y a donc qu'une seule foi, il n'y a pareillement qu'une seule justification de la foi ; mais l'un comme l'autre doit s'entendre proportionnellement. La commodité de la vie est la justification foncière et suffisante de l'humble foi quotidienne : ce qui est seulement commodité relativement aux choses de médiocre impor-

tance devient urgente nécessité s'il concerne l'essentiel. Point de vie humaine pratiquement possible sans une confiance élémentaire de l'homme vis-à-vis de son semblable ; il faut ajouter, absolument parlant : point de vie humaine sans foi. Ici encore les cas pathologiques sont un précieux secours. Les carences initiales de la foi entraînent, disions-nous, des carences homologues dans tout le comportement humain ; allons jusqu'au bout : l'absence de toi, c'est l'impossibilité de vivre. On le voit bien quand l'épreuve ôte à un homme les raisons concrètes et efficaces auxquelles il appuyait sa vie. Son premier soin est d'en trouver d'autres, d'autres que l'épreuve présente n'atteint pas. Le jeu peut recommencer, et c'est une lutte entre la foi qui s'efforce d'assigner à la vie des motifs de plus en plus transcendants et les forces contraires qui les sapent ou les absorbent un à un. Si la foi capitule, c'est-à-dire si, lasse de ne pas triompher, elle refuse le combat lorsque celui-ci lui est proposé, c'est le désespoir ou le retour à l'animalité, dans les deux cas la mort. Le monde contemporain offre malheureusement assez d'exemples de l'une et l'autre sorte pour que ces choses soient vérité d'expérience. A l'inverse nous voyons toutes les vies pleines soutenues par une foi puissante, invincible, c'est-à-dire toujours prête au combat. Conquérants, savants, philosophes, saints, tous ceux qui en quelque ordre que ce soit tranchent sur le reste des hommes, se rencontrent en ceci qu'ils croient, et placent l'objet de leur foi au delà de toutes les forces contraires.

Si on demande « à quoi sert la foi ? », il faut donc tout simplement répondre qu'elle sert à vivre. Elle sert à vivre en donnant une raison, de vivre, voilà le fait ; quel en est le mécanisme ? Avoir une raison de vivre c'est, pour l'homme en son état terrestre, avoir en avant de soi une idée à réaliser, un idéal auquel se conformer. L'action en quoi consiste la vie — nous n'excluons pas, bien au contraire, l'action immanente — s'inscrira entre l'état actuellement atteint et l'idéal qui demeure à atteindre. Si cet écart venait à s'annuler, il n'y aurait plus ni action ni vie. Si le chercheur estimait que l'idéal de connaissance qui est sien trouve sa réalisation adéquate dans les résultats présentement obtenus, il suspendrait sa recherche. Si par impossible le chrétien estimait que sa conduite est parfaitement conforme à l'idéal de sainteté qui est sien, il n'aurait aucune raison de s'efforcer encore, et ainsi de tous les autres cas- « Oubliant ce qui est derrière moi et me portant de tout moi-même vers ce qui est en avant » déclarait S. Paul (i). La vie telle que nous la participons est un perpétuel dépassement : elle ne rétrograde pas plus que le temps. Le rôle de la foi paraît alors assez clair : c'est elle qui maintient l'écart entre l'idéal et l'état déjà atteint. Tantôt elle semble rebondir au contact du dernier

progrès accompli, tantôt scruter plus profondément l'idée à laquelle elle est suspendue, mais le résultat est le même. La première manière conviendra généralement s'il s'agit d'un idéal découvert par l'homme, la seconde, si c'est Dieu qui l'a révélé. Car l'homme ne se connaît pas assez lui-même pour s'assigner un but qui sollicite indéfiniment son effort sans le décourager : ou bien il choisit, trop haut, un but qui défie ses propres capacités ; ou bien son choix est à la mesure de son pouvoir immédiat, mais il doit alors recommencer à choisir quand il a atteint ce qui n'était qu'une étape. C'est précisément un choix judicieux et généralement spontané de l'idéal qui distingue le génie ; mais l'épreuve du temps finit toujours par combler l'écart primitivement découvert ; et la foi meurt parce qu'elle devient incapable de remplir son rôle, ou plutôt elle change d'objet pour pouvoir garder sa fonction parce qu'elle demeure toujours substantiellement la même au cœur de l'homme. La foi divine ne connaît pas ces vicissitudes puisque l'immutabilité est pour elle le reflet de celle de son objet, mais n'anticipons pas. Retenons que, de quelque manière qu'elle y réussisse, la foi maintient entre le fait et l'idée l'écart qui est la condition nécessaire de la vie. Elle constitue une objectivation idéale du dépassement inhérent à la vie, et c'est par ce biais qu'elle est une raison de vivre.

Ajoutons dès maintenant que la foi ainsi entendue est spécifiquement humaine. La vie du pur esprit étant de soi parfaitement immanente n'appelle, à moins qu'elle ne change de nature, ni progrès ni raison capable d'expliquer, c'est-à-dire de soutenir intelligiblement, un tel progrès. Quant aux formes de vie inférieures à la vie humaine, elles comportent bien nécessairement un dépassement ; mais l'instinct qui en caractérise les formes les plus hautes n'affleure ni à la réflexion, ni par conséquent à la conscience individuelle d'une finalité. Celle-ci peut bien être présente, mais elle n'est explicite que dans une idée dont la découverte est le privilège de l'intelligence. Le dépassement de la vie comporte une explication de type mécaniste et c'est l'instinct, l'autre de type finaliste et c'est l'idée. La foi peut être caractérisée comme la conscience individuelle qu'a le vivant du rôle de l'idée dans sa propre vie.

3. Marquons un second caractère de la foi (2), avant d'aborder la question de sa structure. La foi donne une raison de vivre, c'est-à-dire qu'elle exprime en termes conformes à la rationalité humaine l'expansion propre à la vie : mais la vie n'a pas de raison suffisante qui soit purement abstraite. Une raison de vivre doit être efficace : elle n'est pas seulement objet de contemplation intellectuelle, elle doit être constamment liée aux dispositifs actifs du sujet qui la porte en lui, elle doit, incessamment, stimuler ceux-ci en mesurant le résultat de leur effort. La foi doit donner et donne

des forces en même temps que des raisons. C'est là encore un fait d'expérience sur lequel il est inutile de s'étendre : on doute légitimement de la sincérité de la foi qui n agit pas, c'est-à-dire qui ne développe pas autour d elle et à partir d'elle le complexe tonifiant dont l action est la preuve ; en retour les grands réalisateurs sont non seulement inspirés, mais soutenus par une foi profonde : la qualité et la fécondité de leur vie donnent la mesure de l'engagement caché qui en fut le principe et qui en demeure continuellement le ressort actif : c est la une seconde forme, plus concrète, de la victoire de la foi sur le temps.

Posons-nous à nouveau la question du comment. La foi doit maintenir l'écart entre l'idée et le fait. Les deux fonctions de la foi correspondent aux deux manières dont cet écart peut être annulé : la première, pour ainsi dire théorique en ce sens qu'elle se vérifie assez rarement, est celle que nous envisagions il y a un instant : le fait rejoint l'idéal, au moins au degré d'approximation dont l'estimation humaine est capable, et l'idéal ne peut plus remplir sa fonction. Mais il est une seconde manière, beaucoup plus fréquente, et même habituelle : l'idéal vient s'identifier avec le fait et en quelque sorte s'aplatir sur lui. On se fâche toujours de s'être trompé, mais on se fâche davantage de cette erreur totale, ontologique, qui consiste à n'être pas d'accord avec soi-même, à n'être pas d'accord par ses actes avec la mesure qu'on en avait fixée. On préfère rabaisser l'idéal que de s'avouer en défaut : cela est tellement plus facile, et par là si conforme à la pente naturelle de la créature matérielle- Il est vrai qu'il y a très souvent dans la vue première de l'idéal une part d'illusion : des mises au point seront nécessaires. Cependant il faut bien prendre garde : en général l'illusion n'entache pas l'idéal lui-même, elle consiste dans un ajustement maladroit et inadéquat des valeurs essentielles qui le constituent et des dispositifs concrets destinés à les exprimer. La mise au point, d'ailleurs incessante, doit porter sur ces derniers sans atteindre l'idéal. Il est certain que la discrimination est souvent délicate, mais il est non moins certain, non moins fréquent, que dans nombre de cas où elle serait parfaitement claire, nous préférons souder brutalement l'idéal au fait pour être délivrés d'une condamnation immanente. La qualification morale de ce processus ne nous concerne pas ici : il nous suffit de l'avoir évoqué pour faire comprendre la seconde modalité du rôle de la foi.

La foi maintient l'idéal dans son intégrité première ; elle prévient cette flexion subtile, indéfiniment lente, irréparable autant qu'imperceptible, qui ravale graduellement l'action humaine au rang d'un déterminisme matériel perfectionné, et qui donne valeur de

loi à une médiocrité uniforme. La foi fait' le contraire de tout cela ; elle est en elle-même le contraire de tout cela ; elle continue imperturbablement d'appeler toute dégradation par son vrai nom et ainsi elle maintient l'écart entre l'idéal et la réalisation qu'il a commandée, nécessairement inadéquate étant donné notre nature. C'est d'ailleurs cette inflexible comparaison qui rend l'idéal efficace : c'est par elle qu'il compénètre habituellement, radicalement, le sujet dont il stimule et polarise les forces vives. Ainsi la foi donne une raison de vivre, et elle conserve le potentiel de forces dont la vie a besoin : elle maintient l'écart entre le fait et l'idée, soit en rehaussant l'idée au fur et à mesure de sa réalisation, soit en maintenant l'idéal dans toute sa teneur en regard des déficiences inhérentes à l'action humaine. Objectivation idéale de la vie humaine, affirmation du statut intelligible et permanent de cette même vie : telle se présente la foi à l'expérience la plus commune : indivisiblement théorique et pratique, abstraite et concrète, elle n'est pas moins capable d'harmoniser en une vivante unité ses deux fonctions essentielles que de conserver dans l'exercice de chacune d'entre elles, toute l'ampleur de la réalité.

4. LIBERTÉ DE LA FOI

i. Signalons une conséquence qu'il est aussi aisé de constater expérimentalement que d'inférer de ce qui précède : la foi rend libre. Nous reviendrons avec quelque détail sur ce point à propos de la foi divine, nous nous contenterons ici de brèves indications. Nous pouvons poser d'une manière générale que la liberté consiste, positivement en une possibilité d'auto-détermination, négativement dans l'indépendance de toute contrainte. C'est ce dont il est aisé de se rendre compte en comparant les différents degrés d'autonomie qui accompagnent les manifestations hiérarchisées de la vie. La liberté est solidaire de l'intelligence : la raison en est que l'intelligence est d'une part apte à réfléchir sur elle-même et d'autre part capable de dominer les conditions matérielles.

Nous comprenons bien dans ces conditions que l'idée, parce qu'elle commande du dedans, garantisse la liberté ; et que la foi, qui fait de l'idée la règle efficace de l'action, enveloppe cette dernière de l'autonomie qui appartient en propre à la première. Mais n'est-ce pas aller un peu vite en besogne que d'assimiler l'un à l'autre, au moins du point de vue de la régulation de l'agir, les deux modes d'appréhension de l'idée : l'un par la voie connaturelle de l'évidence, l'autre par l'adhésion de foi ? Cette assimilation ne va-t-elle pas entraîner en premier lieu que toute action humaine

PROPRIÉTÉS DE LA FOI HUMAINE

est libre, puisque la foi et l'évidence divisent adéquatement l'ensemble des comportements intellectuels humains ; d'autre part la liberté de la foi va-t-elle être déclarée de même valeur que celle qui s'attache à la mise en œuvre plénière de toutes les facultés humaines et notamment de l'intelligence ?

Il est aisé de voir que ces deux conséquences n'impliquent aucune contradiction. Tout d'abord, il n'y a pas d'inconvénient à admettre que l'action humaine est toujours libre si, comme nous le faisons pour le moment, on ne retient de la liberté que son facteur positif : l'auto-détermination ; on objectera que, même sous cette réserve, l'expérience semble bien établir le contraire. Le fanatique ne se trouve-t-il pas réduit, par la persuasion subtile dont il subit l'attrait, à être l'instrument docile d'un vouloir étranger au sien : cette violence, aussi intime à l'esprit que l'idée qui est capable de l'entretenir, n'est-elle pas, de par son intériorité même, le plus tyrannique des esclavages ? Il faut répondre, sans aucun doute, que le fanatique n'est pas libre : il se détermine bien par lui-même, mais cela ne suffit pas ; il faut en effet préciser que l'auto détermination en quoi consiste, positivement, la liberté ne doit pas être confondue avec un caprice superficiel : c'est une inclination de nature avec laquelle l'exaltation du fanatique n'a rien de commun. Le fanatisme fait bien obstacle à la liberté, mais c'est parce qu'il n'est qu'une caricature de la foi ; il n'est ni produit ni soutenu par une idée véritable et vraie, il véhicule simplement une pseudo idée qui déguise mal un complexe affectif et passionnel incapable de soutenir l'examen rationnel. L'homme est effectivement libre, par l'exercice de la foi comme par celui de l'intelligence, mais c'est à la condition de demeurer homme : les caricatures de la foi ne sont pas des activités humaines, et c'est seulement la foi humaine qui, constituant la réplique adéquate de l'évidence, libère l'homme au même titre qu'elle. Nous disons au même titre, et c'est la réponse à la seconde des questions que nous posons. On pourrait, il est vrai, objecter que l'évidence réalise, entre l'esprit et l'objet intelligible, une pénétration réciproque, dont l'adhésion de foi, toujours inévidente, demeure bien loin ; du même coup, la liberté d'auto-détermination, qui repose sur l'intériorité de l'idée, ne se trouve-t-elle pas compromise chaque fois que l'homme doit se résoudre à suppléer, en croyant, à l'impossibilité d'un examen personnel ? *Cela* peut être vrai dans tous les cas, assez nombreux il faut bien l'avouer, où la foi ne fait que servir la paresse, ou bien demeure confinée dans la médiocrité contingente : l'homme alors serait plus libre s'il réfléchissait mieux. Mais il est d'autres cas dans lesquels la foi assure une liberté qui jamais n'est procurée au même degré par une action procédant de l'évidence. C'est qu'en effet les réalités qui

nous sont le plus intimes, et qui commandent de ce chef l'action la plus libre, ne sont pas susceptibles de représentations idéales évidentes : c'est la foi qui nous les livre, et l'imperfection de son mode d'appréhension, du point de vue de l'intériorité qu'il réalise, se trouve compensée par la nature de l'objet ; les réalités immanentes auxquelles nous ne pouvons que croire, nous sont effectivement et efficacement plus proches que les objets extérieurs dont nous avons l'évidence. C'est donc bien à la foi qu'il appartient d'assurer cette liberté profonde qui consiste à trouver au plus intime de soi-même la régulation intelligible dont l'action humaine a besoin ; c'est la foi qui fonde la liberté d'auto-détermination.

2. D'autre part, la foi en fixant le sujet et son agir dans une direction déterminée les soustrait en une large mesure à toute influence hétérogène et par là à toute dépendance. Nul n'est dépendant qu'à la condition de subir une action qui n'est pas conforme à la loi de son propre développement. Or l'entièreté de l'engagement au service d'un idéal, choisi une fois pour toutes, peut aller jusqu'à vider de tout contenu intelligible tout objet étranger au but poursuivi. Ce cas extrême est un désordre puisque la foi devient alors aveuglement ; il montre bien du moins comment la foi libère : elle attribue pratiquement à son propre objet un coefficient de réalité exceptionnel, le reste ne compte pratiquement plus et ne peut donc entraîner aucune dépendance. Il est vrai que l'échec sous toutes ses formes peut venir, en droit comme en fait, troubler cette clairvoyante ignorance et ruiner l'indépendance dont elle était le fondement. Mais la foi trouve alors en elle, et conformément à sa nature, une double ressource qui témoigne de son affinité profonde avec la liberté dont elle rejoint soit le mode positif soit le mode négatif. Mentionnons les cas extrêmes qui sont les plus simples : la foi peut éluder l'échec en se confinant dans un univers purement idéal, et voilà l'autonomie, mais c'est en même temps l'illumination : elle peut aussi se décharger en une action violente qui brisera toute résistance ou entraînera la mort, mais ne capitulera pas : c'est le fanatisme qui, au prix de la violence sauvegarde l'indépendance ; dans les deux cas la foi reste libre : seul existe pour elle le champ dans lequel elle se déploie, et ce solipsisme exclut toute dépendance. En fait, la foi oscille entre ces deux pôles, attirée tantôt par l'un, tantôt par l'autre ; se réfugiant dans l'idéal lorsque la contrainte extérieure, et partant matérielle, risque de devenir insurmontable ; s'assurant au contraire, par son propre labeur, des gages concrets d'authenticité lorsque l'idéal confine à l'illusion- Les cas extrêmes ne sont d'ailleurs nullement à proscrire ; mais supposés authentiques ils sont, comme toutes les choses pures, assez exceptionnels en ce bas monde. Une vie qui, tout au long

d'elle-même, demeure fidèle à son engagement initial réalise par la continuité et la fermeté de ses choix - l'auto-déterminisme et l'indépendance qui caractérisent la liberté.

II. STRUCTURE DE LA FOI

5. l'assentiment de foi

La foi étant ainsi posée et en une mesure caractérisée dans son rapport avec la vie humaine, efforçons-nous d'en analyser la structure. La foi ayant pour fonction essentielle de maintenir l'écart entre l'idée et le fait, elle doit assurer de la première une saisie originale qui est nécessairement de nature intellectuelle ; elle doit, en second lieu, confronter constamment les résultats tangibles de l'agir avec leur mesure idéale, afin de conserver entre l'un et l'autre une distinction vitale ; et ceci la rapproche d'un processus semblable auquel nous la comparerons. Examinons successivement ces trois points.

i. La foi suppose toujours un engagement de la part de celui qui l'exerce ; elle consiste en fait à miser sur une doctrine ou sur une personne : aussi peut-on la nommer un pari ou un risque, selon le point de vue auquel on l'envisage, et c'est la valeur de l'enjeu qui donnera celle de la foi- Certains s'engagent entièrement, c'est-à-dire engagent toute leur vie au service d'une cause médiocre ; d'autres, sollicités par un noble idéal, n'arrivent pas à renoncer complètement à de mesquines sécurités. Cela révèle d'emblée la complexité de la foi : elle apporte à tous une raison de vivre, mais jamais elle n'exprime cette raison avec une évidence qui en imposerait l'acceptation uniforme ; les tendances affectives du sujet infléchissent visiblement son choix rationnel. On est donc conduit à distinguer deux éléments (3) que la vie ordinaire semble presque confondre, mais que l'épreuve se charge de disjoindre. La foi comporte tout d'abord un *assentiment* accordé à un quelque chose d'inévident : qu'il s'agisse d'une proposition, d'une doctrine, d'un corps de principes abstraitement énoncés ou bien émanant d'une vie personnelle, cela ne fait pas ici de différence ; et cet assentiment est l'engagement de l'esprit. La foi comporte en outre un *consentement*, qui rendra efficace son premier acte ; et c'est en quoi consiste l'engagement du vouloir et de tout l'être. L'assentiment et le consentement ne constituent d'ailleurs qu'un seul et même engagement, celui du croyant devant la vie ; cet engagement prend

différents noms selon qu'il est diversement participé par les différentes puissances de l'homme, mais il faudra bien nous garder d'en cloisonner le jeu dans des compartiments abstraits : nous avons déjà remarqué que nous croyons plus facilement à ce qui est conforme à nos tendances qu'à ce qui les contrarie, c'est-à-dire que, dans l'unité indivisible de la vie, la facilité avec laquelle pourra se déployer le consentement conditionne déjà l'assentiment.

Cet assentiment de foi semble une anomalie puisqu'étant acte de l'esprit il comporte néanmoins une autre régulation que l'évidence. La difficulté est classique, et comme la foi divine la pose dans toute son acuité, c'est à son propos que nous en traiterons formellement ; il est cependant utile de montrer que ni le problème ni sa solution ne sont particuliers A tel ou tel cas, mais qu'ils appartiennent en propre à la foi. Notons tout d'abord que la justification générale que nous avons donnée ci-dessus vaut proportionnellement pour chacun des éléments de la foi. Si la foi est une raison de vivre, l'assentiment est pour ainsi dire le principe de cette raison puisqu'il est l'enracinement de la foi dans l'esprit ; il est en quelque sorte préformé par le consentement et bénéficie ainsi, en même temps que la réalisation qu'il commande, de la justification qu'apporte la vie. Mais précisons davantage- La foi engage la vie sur une idée ; et c'est à la vie qu'il revient de justifier l'engagement de la foi, celui-ci étant déclaré bon ou mauvais quand on l'envisage dans son rapport avec les résultats qui en dérivent. Or, le bien qui appartient à l'engagement de la foi peut être considéré dans sa teneur concrète, et à ce point de vue il est atteint au terme de l'agir ; mais il doit être également, avant l'action, dégagé sous la forme d'une idée : ainsi entendu, il s'appelle vérité. L'assentiment de la foi est donc justifié s'il s'adresse à du vrai, de la même manière que l'engagement de la foi est fondé s'il est réalisateur de vie.

Il faut même aller plus loin : de même que la foi est réalisatrice, ainsi peut-on dire que l'assentiment « réalise » le vrai auquel il s'adresse, non pas évidemment en ce sens qu'il en créerait la forme, mais du fait qu'il est une assimilation au terme de laquelle le vrai devient réalité pour l'intelligence. On pourrait en dire autant de tout assentiment, même de celui que commande l'évidence ; cependant, le cheminement qu'on emploie pour connaître n'étant pas sans influence sur la qualité de la connaissance à laquelle on aboutit, l'originalité de la foi se manifeste ici clairement. L'objet de foi étant inévident, il ne réalise pas la condition élémentaire qui est requise de l'objet intelligible normal, il n'a pas *pour l'intelligence* la même réalité qu'ont pour elle les objets qui lui

sont connaturels ; c'est seulement l'assentiment qui, relativement au croyant, confère à l'objet un statut intelligible précaire dont il était, hors de l'assentiment, totalement dépourvu. C'est dire que l'assentiment est, dans la foi, plus important et aussi plus laborieux que partout ailleurs, puisqu'il doit en quelque manière donner consistance à son propre objet. Aussi faut-il, pour que l'homme consente à se mettre en marche vers la vérité par ce cheminement de la foi, qu'un amour désintéressé l'y pousse. Connaître est un bien pour l'esprit, mais ce bien ne s'attache pas moins à l'objet de la connaissance qu'à son mode. Comme l'équilibre entre ces deux éléments d'ailleurs inséparables comporte des oscillations, les uns feront consister le prix de la connaissance dans la sécurité consciente dont elle est susceptible, les autres dans la valeur des réalités sur lesquelles elle donne prise. Les premiers préféreront un objet plus modeste et permettant du même coup l'exercice d'un type de connaissance plus parfait, du moins pour l'homme ; les seconds consentiront à recourir à la foi si elle est le seul moyen d'entrer en communication intelligible avec un donné qui dépasse nos prises connaturelles. La différence n'est d'ailleurs pas dans le fait, puisqu'il n'y a pas d'exemple de vie humaine qui puisse se passer de la foi ; elle est dans le désir, parce qu'il y a des options intimes qui échappent partiellement au contrôle des faits. Prenant loyalement conscience du mobile caché qui anime leur vie personnelle, les uns comme les autres découvriront une foi, mais tandis que les premiers n'y verront qu'une impuissance provisoire et humiliante dont il faut le plus possible circonscrire les conséquences, les seconds accepteront de plein gré un instrument dont la précarité tient à la faiblesse de l'esprit humain, mais qui judicieusement employé peut rendre les plus grands services. Complaisance pour une certaine qualité qui affecte la connaissance en tant qu'elle procède de l'intelligence, ou bien attachement foncier à l'objet et à lui seul au travers de l'activité cognitive même modeste qui donne accès vers lui (4) : tel est au fond le dilemme. Qui n'y reconnaîtrait un autre dilemme : celui qui oppose l'amour de soi et l'amour d'autrui ? Le rapprochement devient particulièrement clair lorsque, l'idéal qui soulève la foi venant à s'incarner dans une personne, il faut généralement, pour croire, aimer celui A qui l'on croit plus que soi-même. Ainsi l'assentiment de foi repose-t-il sur un amour de la vérité, au nom duquel le croyant a renoncé à un autre amour singulièrement profond : celui que l'homme nourrit pour toute certitude rationnelle et réfléchie parce qu'il est lui-même raisonnable et capable de réflexion. On entend bien que renoncement ne veut pas dire ici abandon total ou définitif, mais déplacement vers un extrême de l'équilibre moyen proportionné à l'humaine raison.

L'assentiment de foi s'adresse donc formellement à la vérité, à une vérité qu'il réalise et qu'il assimile ; il ne comporte pas de jugement qui serait la constatation évidente de la vérité proposée ; il requiert cependant un autre jugement, implicite mais universel, principe caché de l'amour qui déclenche et achève tout assentiment de foi. Ce jugement, c'est que, absolument parlant, la vérité vaut mieux que la manière de la connaître et que s'il est impossible de concilier la perfection de la connaissance avec celle de la vérité connue, c'est à cette dernière qu'il faut accorder la préséance. Chaque assentiment de foi repose donc sur un jugement de valeur et sur un amour qui débordent immensément l'objet même auquel il s'adresse. C'est au fond la vérité universelle et sa splendeur conquérante que l'esprit discerne dans l'idéal proposé à la foi ; et c'est pour cela qu'il consent, comme esprit, à un engagement toujours irrationnel en quelque manière. Tout ceci est vrai de la foi humaine, bien que l'idée ne puisse jamais y avoir le caractère absolu qu'on rencontrera plus loin : nous voulons dire, conformément à l'étymologie, que l'idée n'y a jamais consistance indépendante du milieu dans lequel elle est née (5). Cela est une faiblesse dont nous tirerons argument pour montrer que la foi humaine n'est qu'une étape ; mais cette relation nécessaire de l'idée à son contexte nous rappelle que le consentement et l'assentiment sont eux-mêmes étroitement liés, et c'est sur quoi nous avons maintenant à revenir.

Le jugement universel concernant la valeur de la vérité n'est pas de ceux qu'on puisse prononcer sans avoir conservé l'intégrité native de l'esprit et de la volonté. De même que chacun de nos assentiments est secrètement commandé par le consentement qu'en un sens il commande, le jugement qui accorde préséance à la vérité sur les procédés qui permettent de l'appréhender dépend en fait d'un amour trop profondément désintéressé pour que la moindre avarice ne lui soit pas un insurmontable obstacle. Or chaque consentement entraîne un acte ou une série d'actes qui imprègnent irrémédiablement le sujet de la qualité de l'amour qui les soutient : action pour soi et vie pour soi commandées par l'amour de soi, action pour l'autre, quel il soit, vie pour l'autre commandées par l'amour d'autrui ; dans un cas comme dans l'autre la foi apporte bien une raison de vivre, avec cependant une très grande différence car l'amour de soi si idéalisé qu'on le suppose est en opposition avec l'amour désintéressé requis par la structure même de la foi : il est donc, par nature, contraire à la foi ; et lorsque la foi le désigne, ne fut-ce qu'implicitement comme raison de vivre, lorsqu'elle achève sa démarche en accordant son consentement aux actes qu'il inspire, elle nourrit en son sein le ver qui la corrompt. En un mot, une telle foi serait contradictoire ; c'est une maladie dont on ne guérit pas. La

foi cohérente, et par conséquent la foi tout court, est en un sens extatique : c'est-à-dire qu'elle ne trouve son équilibre qu'en plaçant son centre de gravité hors d'elle-même. Dans la mesure où il est possible de distinguer, l'assentiment de foi repose implicitement sur un jugement de valeur qui reconnaît la suprématie du vrai objectif, le consentement de la foi est mu par l'amour d'un bien qui ne saurait être limité au sujet croyant. C'est l'aperception, dans un idéal particulier, de ces valeurs universelles qui seule rend compte de l'engagement de la foi, non seulement dans son exercice concret mais dans sa structure abstraite : puisque, repliée sur elle-même, la foi devient contradictoire.

L'analyse précédente nous montre de plus que c'est l'aspect intellectuel de la foi qui conduit à une conclusion ferme sur son économie totale. C'est parce que l'acte d'intelligence impliqué dans tout acte de foi est en rupture avec la loi essentielle et connaturelle de cette faculté qu'il est nécessaire de recourir, pour l'expliquer, à une acceptation de la vérité qui transcende en quelque façon l'objet immédiatement envisagé ; et comme de là découle l'originalité du statut mixte de la foi, — intellectuelle et volontaire — il faut conclure que la foi s'enracinant dans l'intelligence reçoit d'elle sa charte de naissance et les caractéristiques dominantes de sa nature. Examinons donc comment la foi remplit son rôle tout en demeurant formellement une activité de l'esprit.

2. La raison de vivre que donne la foi c'est l'idéal auquel elle fait adhérer. L'idée se distingue de l'idéal comme le squelette du corps ou, en une mesure, comme l'abstrait du concret ; c'est l'idée qui a valeur intelligible et normative, c'est l'idéal qui suscite les puissances d'action et qui produit dans le sujet cette accumulation de l'amour dont l'idée elle-même bénéficie. La foi dans son acceptation plénière fait face à l'idéal, mais la précision de l'analyse formelle partage entre la foi et l'amour ce que la vie confond dans l'engagement initial, en sorte qu'il est parfaitement légitime de faire se correspondre la foi et l'idée ; c'est ce que nous ferons dans ce qui suit, mais nous prendrons garde de ne pas oublier que si l'idée est abstraite de sa nature, elle ne saurait être, dans une analyse de la foi, considérée comme un objet distinct et séparable, lequel serait bien capable de spécifier l'acte de la foi, non de rendre raison de sa structure même abstraite (6). Ce n'est pas le lieu d'examiner en détail quels rapports existent entre l'idée et la réalité ; retenons simplement que la négation de l'un de ces deux termes, ou bien leur séparation radicale, ou bien leur confusion, constituent trois erreurs qui ruinent pareillement la foi : puisque celle-ci, encore qu'elle vise formellement l'idée, ne peut se déployer que dans la

relation dont l'idée et la réalité sont les termes. Nous supposons donc acquise l'existence de cette relation, et nous verrons un peu plus loin que cette hypothèse, loin d'être particulière au cas de la foi, se retrouve dans les démarches de l'esprit humain tenues pour les plus rigoureuses.

La foi ne cesse d'explorer cette relation entre l'idée et la réalité, car ce n'est pas d'une manière extérieure et arbitraire qu'elle doit maintenir l'écart dont cette relation assure l'unité : la foi n'est justifiable que conforme à la nature intelligente de l'homme, on ne peut donc y voir un impératif catégorique qu'imposerait la nécessité de vivre. La foi institue une comparaison incessante entre les deux éléments qu'elle ne doit pas cesser de distancer par rapport l'un à l'autre sans jamais les séparer : il s'agit d'ailleurs bien là d'une opération de l'esprit, et non de la volonté ; opération par laquelle nous appréhendons en général toute relation. Comme cette comparaison ne porte pas sur deux idées différentes elle ne peut s'établir qu'entre deux états de la même idée, l'un abstrait et normatif, l'autre concret et expérimental. L'esprit qui croit continue, contre toute apparence contraire, d'estimer comme distincts ces deux états de l'idée ; il ne sacrifie ni l'un ni l'autre, ce qui serait tomber dans la chimère (7) ou dans l'empirisme, il va de l'un à l'autre concluant à des conformités ou à des disjonctions partielles, en quoi consiste d'ailleurs la démarche la plus élémentaire du penser humain. Le chercheur qui demeure tel conserve toujours une idée de la qualité de connaissance qu'il doit acquérir : il la compare à celle des connaissances acquises : s'il est satisfait ou découragé, il ne cherchera plus ; s'il continue à le faire, ce qu'on exprimera assez communément en disant qu'il conservera foi dans la recherche, c'est qu'il trouvera une certaine proportion en même temps qu'un certain écart entre une perception idéale, régulatrice, et une constatation de fait. Répétons le, sans cet écart qui exprime comme on le voit une relation positive et non une pure disjonction, il n'y a aucune foi possible ; et dans tous les cas durables de foi, nous observons l'aperception également persistante de l'intervalle en question. On se gardera d'ailleurs de penser que cette réaction constante des deux modes de l'idée s'effectue toujours d'une manière unilatérale à partir de l'un d'entre eux : ce que nous avons dit plus haut de la manière très souple dont l'idéal doit demeurer identique à lui-même suffirait à en dissuader : les réalisations concrètes de l'idée seront la meilleure pierre de touche de l'authenticité de la foi aussi bien que de l'idée abstraite : c'est dire que la régulation ne vient pas que de cette dernière. La foi met en œuvre toute la richesse du jeu de l'intelligence et nous n'aurons pas à nous étonner que, même

divinisée, elle conserve de celui-ci et la simplicité foncière et la complexité irréductible.

Ajoutons cependant une précision indispensable. L'esprit du croyant se portera alternativement sur l'idée abstraite et sur sa réalisation. Ces deux pôles sont-ils rigoureusement interchangeables ? Le penser serait ne tenir compte ni de l'expérience psychologique ni de la nécessité métaphysique. Tout d'abord la foi se sert de l'idée abstraite comme d'un levier pour soulever au-dessus d'elle-même la réalisation déjà atteinte : que l'on voit dans l'idée une anticipation, une objectivation du dépassement de la vie, ou bien une norme sensiblement fixe qui, à la manière d'une boussole, marque le pôle du progrès à accomplir, on en fait bien dans les deux cas l'élément dominant de la foi. Transiger sur la valeur de l'idée c'est anéantir la foi et aucun croyant ne consentira cette concession ; tandis qu'il pourra y avoir, disons plus il y aura nécessairement, des mises au point à faire en ce qui concerne le choix et le degré des réalisations concrètes qui expriment l'idée : la foi peut et doit être intransigente, sans rigidité. On sait par exemple à quel point le développement du savoir est conditionné et qualifié par le type idéal qu'on en a fixé a priori : que cet idéal s'avère impossible et c'est tout l'ensemble apparemment acquis qui est placé du même coup hors la vie de l'esprit.

En second lieu, la dégradation étant une loi inhérente au monde matériel, la foi ne peut durer qu'en se réglant sur l'idée. Tout son travail consistera en un perpétuel réajustement d'une réalisation jugée imparfaite à l'idée qui l'a inspirée et qui la mesure. La foi part de l'idée et fait retour à l'idée ; *elle va de l'idée à l'idée en passant par le fait* ; ou, si l'on préfère une description plus statique, la foi a l'idée pour objet propre : l'intelligence se trouve, par la foi, liée à l'idée de telle manière qu'elle exerce ensuite toute son activité de comparaison et de jugement comme si l'évidence, mode normal de l'objet en regard de l'intelligence, avait pu être atteinte : c'est donc une saisie intelligible qui est l'âme de la foi. Cette saisie est, de sa nature immobile ; mais la foi n'étant pas séparable de la vie, il est possible et il peut être fécond de comprendre et de caractériser son acte simple par les conséquences qui en dérivent. Nous aurons à revenir avec insistance sur ce dernier point en ce qui concerne la foi divine : il était indispensable d'en exposer l'infrastructure rationnelle ; la foi est susceptible de deux descriptions complémentaires : elle est un dynamisme qui tantôt se déploie, subissant à la fois l'impulsion et l'appel de l'idée, et tantôt se condense dans l'idée au point d'y perdre toute mobilité ; elle est un constant effort pour essayer d'acclimater l'idée en terre humaine,

LA FOI AU LIVRE DES CRÉ/VTURES

aussi se présente-t-elle comme une pensée puisque c'est précisément l'idée qu'elle a pour objet propre, mais c'est de la *pensée à l'état humain* parce qu'elle abandonne habituellement le lieu de son repos, quitte à ne trouver qu'une existence précaire dans celui où elle doit agir.

6. LA STRUCTURE DE L'ASSENTIMENT DE FOI EST CONFIRMÉE PAR SA COMPARAISON AVEC LA DEMARCHE INDUCTIVE

i. Le statut épistémologique de la foi en évoque un autre, plus familier peut-être à la pensée contemporaine. La rencontre de l'idée et du fait, le problème de leur conjonction sont des questions que les sciences d'observation ont mis en vive lumière. Puisque ni l'observation pure ni la seule cohérence abstraite ne répondent à l'idéal scientifique, il faut de l'un à l'autre un juste balancement ; et c'est à en fixer le rythme que se sont efforcés tous les théoriciens de l'induction. L'induction peut être, semblable en cela à la foi, décrite comme un constant passage entre l'idée et le fait ; elle aussi se développe à la faveur d'un écart et crée une relation, mais il y a plusieurs différences qu'il sera éclairant d'examiner. Soulignons, avant de le faire, ce qui au contraire rapproche la foi de l'induction : l'une comme l'autre n'arrive qu'à du probable, ce qui les oppose pareillement à une science idéale construite d'évidences et de certitudes définitives ; d'autre part, il est impossible d'effectuer réellement une induction sans avoir la foi dans sa réussite : et en retour la foi, lorsqu'elle apporte des modifications accidentelles à l'idée qui lui fait face et ne cesse de l'inspirer, accomplit une véritable induction. Venons en maintenant aux différences.

On pourrait dire tout d'abord que la foi va de l'idée à l'idée en passant par le fait tandis que, suivant un cheminement inverse, l'induction va du fait au fait en passant par l'idée. En quoi il y a du juste puisque l'« idée directrice » n'est jamais normative dans l'induction : elle est suggérée et devient inspiratrice avant d'être conclusion ferme, mais la régulation absolue est du côté des faits, ce qui n'arrive pas dans le cas de la foi. L'esprit qui induit retouche l'idée jusqu'à ce qu'elle cadre avec les faits, l'esprit qui croit travaille à reconstruire les faits pour les plier à l'idée : tel est le schéma essentiel : on observe bien, dans l'un et l'autre cas, une sorte de contre courant : l'idée modifie, en induction, l'interprétation des faits et la foi doit réajuster l'idéal après expérience de la vie ; mais ces démarches secondaires ne peuvent jamais devenir dominantes et il est juste de dire que, du point de vue de leur exercice, la foi et l'induction se réfèrent spontanément l'une au fait.

l'autre à l'idée. Cependant on ne saurait prétendre que les deux situations soient comparables. La foi fait être dans l'idée, elle établit dans l'idée l'esprit du croyant par une assimilation qui ne cesse de s'approfondir. L'on ne saurait dire que, symétriquement, l'induction se fixe semblablement dans le fait. Elle prend bien le fait pour sa règle sans appel, mais elle ne vise pas moins à l'expliquer qu'à le constater : la constatation n'est même que le fondement de l'édifice intelligible qui seul la justifie et l'oriente ; c'est dire que l'induction, elle aussi, se reposera dans l'idée abstraite non pas en tant que celle-ci serait normative a priori, mais en tant qu'elle est conclue et acquiert par là valeur explicative et régulatrice. La distinction proposée demande donc à être élaborée.

Remarquons que, lorsque la foi et l'induction jouent simultanément, elles se situent à des plans différents. La foi est nécessaire pour soutenir la recherche qui mettra en œuvre l'induction. Le savant croit en fait, le plus souvent sans se préoccuper de justifier sa foi, qu'il est possible d'arriver par l'induction à une certitude d'ailleurs variable touchant les phénomènes proposés à son enquête ; d'autre part, il n'a pas à résoudre par la foi la question de la valeur de cette induction, qu'il va faire, puisque le jugement qu'il convient de porter sur celle-ci envisagée dans sa particularité relève de l'expérience et d'elle seule. On doit donc conclure que c'est une foi qui commande en général l'exercice de la méthode inductive et que cependant cette même foi ne saurait justifier à elle seule chaque induction particulière. On alléguera contre le premier point que l'induction est légitimée parce qu'elle a toujours réussi et ne requiert donc pas l'intervention irrationnelle de la foi : mais il n'y a là qu'un pragmatisme qui élude la question, ou l'aveu d'une pétition de principe selon que l'on refusera de chercher ou que l'on ne pourra trouver la raison pour laquelle nous appelons réussite ce qui précisément arrive. Si on ne peut assigner un critère antécédent de la réussite il vaut mieux appeler foi ce qui est foi que de l'introduire sous un nom déguisé. Il semble donc que du point de vue qui les rapproche positivement, à savoir la mise en valeur de l'idée, la foi et l'induction se distinguent cependant par le degré. La foi commence où l'induction s'arrête. Ce que l'induction ne justifie pas, y compris par conséquent l'induction elle-même, relève de la foi. Il y a bien des types de justification qui, en s'emboîtant en quelque sorte l'un à l'autre, paraissent provisoirement assurer à l'induction un fondement suffisant, mais au bout il faudra en venir à la foi. C'est cela qui fait l'absolu de la position de cette dernière, et suffit par conséquent à la distinguer. L'idée est bien, si on peut ainsi parler, la fin de l'induction, mais elle n'a de consistance que dans les faits qui la réalisent puisque seuls ils la justifient ; l'induc-

tion n'a pas à maintenir un écart mais au contraire à le réduire. L'induction juste n'est pas celle qui crée une idée capable de soulever des faits vers elle, c'est celle, au contraire, qui aboutit à une idée ajustée aux faits. Bien différente est la situation de l'idée qui est objet de foi : elle domine le fait et doit n'être jamais rejointe par lui : ce n'est pas en lui qu'elle trouve sa consistance, puisque c'est elle qui ne cesse de le recréer. Elle n'a pas, comme l'idée induite, de justification homogène ; elle n'a pas non plus de justification antécédente, puisque lui en assigner une ne serait que reporter la foi un peu plus avant. Elle se présente donc bien comme un absolu qui domine tout le processus à lui suspendu et ordonné, en sorte que la justification de la foi ne peut jamais lui être qu'hétérogène et ne peut prendre quelque valeur probative que dans sa propre lumière.

2. La symétrie de structure que nous venons de relever entre la foi et l'induction montre que ces deux comportements relèvent du même genre, ce qui confirme le caractère intellectuel de la foi. Cette même conclusion se trouve à nouveau corroborée du fait qu'il est possible d'instituer, entre la foi et l'induction, quelques comparaisons dont les résultats sont implicitement contenus dans ce qui précède, et que nous allons énoncer rapidement. L'erreur qui peut fausser l'induction a un caractère partiel et limité si on la compare à celle qui est susceptible, toutes choses égales d'ailleurs bien entendu, d'affecter la foi. C'est qu'en effet, il y a dans la structure inductive elle-même un recours contre l'erreur : ce recours c'est l'observation, mais c'est plus encore la complémentarité du contrôle de l'idée par le fait et de l'interprétation du fait par l'idée : il y a là une incessante interférence qui corrige l'expérience et rectifie l'inférence idéale. La foi est beaucoup plus unilatérale, puisqu'elle n'autorise en principe que la régulation de l'idée : et c'est pourquoi son risque est aussi beaucoup plus grand ; une foi qui s'obstine trop n'est pas moins fautive que celle qui capitule prématurément devant les faits qu'elle devrait dominer : c'est, dans les deux cas, le même péché d'irréalisme qui consiste à *opposer* l'idée et l'expérience et qui par conséquent ne peut être clairement discerné ni en fonction de l'idée ni en fonction de l'expérience. Dans une induction erronée demeurent toujours des éléments vrais : c'est surtout leur ajustement qui est fautif ; si la foi s'attache à du faux, et nous entendons par là une idée privée d'un correspondant réel mystérieusement perçu, c'est tout l'engagement qui est faussé : l'orientation communiquée par la foi à tout ce qu'elle atteint se trouvera être en quelque sorte à contre courant de la vie, et toute rectification de détail sera inopérante : une foi fausse ne peut être rendue vraie, elle doit disparaître pour faire place à la vérité.

Si le risque d'erreur est plus grand et l'erreur elle-même plus grave dans la foi que dans l'induction, la foi vraie et l'induction vraie soutiennent, du point de vue de la qualité de leurs certitudes respectives, un rapport inverse : il faut en effet distinguer l'inerrance qui n'est en quelque sorte que le rempart externe de la certitude d'avec la fermeté d'adhésion qui en constitue la substance. La pluralité des preuves est favorable à la première, tandis que la seconde requiert de préférence un principe unique propre à assurer la stabilité de l'esprit. On comprend donc que la supériorité de l'induction au point de vue de l'inerrance se retourne contre elle au point de vue de la certitude : l'oscillation de l'idée au fait est une sécurité dans le premier cas, un obstacle dans le second. La foi, du fait de son retour préférentiel à la régulation exclusive de l'idée, peut atteindre une certitude plus profonde que l'induction si elle évite des risques d'erreur plus grands. Nous avons d'ailleurs vu que la foi est dans l'au-delà de l'induction : elle commence, en un sens, là où l'induction s'arrête ; c'est-à-dire qu'elle est requise pour établir, entre la vie latente et profonde de l'esprit et la démarche inductive, la connexion qui valorise cette dernière. Il serait impossible de supprimer toute foi sans rendre du même coup l'induction impossible : c'est dans une certitude de foi que se résoud, en profondeur, la certitude inductive ; cette continuité exprime à la fois la hiérarchie de leurs valeurs et la communauté de leur genre.

Enfin l'incidence temporelle achève de manifester la parenté de type intelligible qui existe entre la foi et l'induction. L'induction doit toujours être révisée, la foi ne souffre pas de l'être. Sans doute la foi procède-t-elle, en fait, à des mises au point, mais nous avons vu qu'elles concernent moins l'idée elle-même que son ajustement aux intermédiaires concrets qui l'expriment et la transmettent ; semblablement l'induction tend bien à s'exprimer en conclusions définitives, mais elle n'y parvient jamais puisque l'influence de la répétition sur la certitude inductive n'est jamais nulle, encore qu'elle s'amenuise indéfiniment. La raison de cette nouvelle différence est toujours la même : l'oscillation inductive est un mouvement qui suppose le temps, la saisie idéale à laquelle la foi fait spontanément retour est, de sa nature, intemporelle. L'induction ne vise qu'à une stabilité progressive, la foi à une stabilité définitive : on reconnaît d'une manière plus nette, dans le second cas, la trace de l'idée que la matière et le temps oblitèrent dans le premier-

Ces remarques achèvent de manifester le caractère foncièrement intellectuel de la foi : nous ne les développerons pas davantage puisque le but de ce chapitre est seulement d'introduire à l'étude de la foi divine en marquant les aspects qui l'établissent en continuité

psychologique avec la foi humaine. Montrons maintenant comment la foi humaine, malgré ses grandeurs, comporte des carences irrémédiables, en sorte que la foi divine loin d'être imposée du dehors vient au contraire combler une attente en portant la foi humaine à un degré de perfection qu'elle était incapable d'atteindre.

III. — LES CARENCES PROPRES AU CAS HUMAIN DE LA FOI

7. DÉFICIENCE DU POINT DE VUE DE LA LIBERTÉ

i. Nous avons vu que la foi rend libre pour deux raisons principales : elle meut par l'idée et partant du dedans, elle concentre l'esprit sur un unique objet et le rend comme étranger à tout autre. Mais la foi réussit-elle effectivement à libérer ? Les croyants ont-ils vraiment la réputation d'être libres ? Ne leur reproche-t-on pas, au contraire, un assujettissement aveugle à un credo incontrôlable ; ou à tout le moins un parti pris qui aboutit à une vue du monde unilatérale et incomplète, non moins qu'à une morale rigide et paralysante. La foi religieuse est la plus visée parce qu'elle est plus proche que toute autre de la notion pure de la foi, mais les mêmes critiques s'adresseraient proportionnellement à d'autres cas. Sont-elles fondées ? Il est facile de voir que la réponse est affirmative. L'idée meut du dedans : la chose est, en première approximation, parfaitement claire. C'est par une préconception intelligible que commence toute action humaine, et c'est bien cette préconception que l'idée façonne à son image, informant ainsi tout l'agir qui en découle ; mais cela ne suffit pas pour que la motion vienne du dedans au point de se concilier et même de se confondre avec l'auto-déterminisme que suppose la liberté. Deux conditions seraient pour cela requises : que l'esprit tirât l'idée de son propre fond et qu'ensuite il s'y appliquât sans faire aucune violence aux lois de sa nature. Or la seconde condition n'est jamais réalisée dans la foi puisque celle-ci suppose toujours inévidence : quelle que soit la proximité de l'idée à l'esprit, le mode de sa présentation la fera toujours paraître étrangère en quelque manière, extérieure, et par là contraignante. Il est bien vrai qu'elle meut l'homme du dedans puisque l'esprit est ce qui lui est le plus intime, mais l'esprit ne sera pas mu de son dedans à lui, et c'est cependant jusque là que se porte logiquement d'ailleurs, l'exigence de la liberté : peut-on dire que l'homme soit libre si cette liberté est au prix de l'assujettissement de l'esprit ?

D'autre part l'esprit ne peut jamais créer l'idée à laquelle il donne son assentiment dans la foi, puisqu'elle n'aurait plus alors pour lui aucune obscurité ; mais la première condition n'exigeait peut-être pas autant : ne suffirait-il pas que l'esprit trouvât en lui-même, au titre de don connaturel, ce qu'il n'est évidemment pas capable de produire ? Nous n'avons pas à discuter ici la thèse des idées innées, il nous suffit de noter que tous les objets de foi humaine, sans excepter les plus élevés, nous sont donnés par l'expérience et que, même après les avoir acquis, nous ne retrouvons pas au dedans de nous les bases suffisantes pour leur assurer une existence en quelque sorte séparée, autonome en regard du monde extérieur, et n'entraînant pas comme corollaire les relations de dépendance où nous sommes vis-à-vis de lui. Pour n'envisager qu'un seul cas qui paraît cependant particulièrement favorable, le chercheur ne trouve pas en lui-même le type idéal de la science qu'il poursuit ; il sait bien ce que c'est que connaître, mais la diversification, la spécificité, les exigences des espèces du connaître ne sont pas des idées que l'esprit trouve en lui-même : la contribution actuelle de l'expérience est toujours requise ; et nous entendons ici expérience au sens très large d'un recours même éloigné à des objets dont le caractère sensible marque suffisamment l'extériorité. Ajoutons que la connaissance de soi-même n'échapperait pas à cette difficulté puisque l'esprit ne peut, selon nous, acquérir la connaissance de ce qu'il est qu'à la condition d'être parfaitement lui-même, c'est-à-dire de connaître *actuellement* un objet nécessairement proposé par les sens. Nous ne voulons pas dire que certaines idées, celle de l'être ou celle de Dieu par exemple, ne soient pas dans l'esprit en une telle manière qu'elles paraissent sortir de lui quand elles viennent à être explicitées : vis-à-vis d'elles l'esprit est bien libre parce qu'elles lui sont trop intimement connaturelles pour lui imposer la moindre contrainte, mais ce ne sont pas de ces idées là que la foi humaine a besoin : son engagement concret requiert une forme précise qui ne tire sa détermination que du monde sensible et extérieur. En sorte que la foi humaine porte inscrite en sa structure une promesse de liberté qu'elle ne peut tenir. Elle s'efforce bien de surmonter certaines contraintes, mais elle manque de hardiesse et de puissance ; et, parce qu'elle ne vise pas assez haut, elle n'apporte qu'une libération relative. En quelques pages d'une dialectique simple et profonde, Saint Augustin montre que la véritable liberté consiste à ne désirer que ce qui ne peut nous être ôté, et par conséquent à ne désirer que Dieu. C'est cette liberté là qui s'est épanouie avec munificence au premier âge du christianisme et contre laquelle toutes les persécutions ont été impuissantes. On peut souhaiter qu'elle prenne, pour l'habituel, un visage plus humain, mais on voit bien du moins, que sous sa forme la plus haute, elle ne peut

être le fruit que d'une foi divine. Et l'on voit du même coup, par contraste, ce qui manque précisément à la foi humaine pour rendre vraiment libre : elle repose, au moins partiellement, sur des éléments qui, soutenant un rapport d'extériorité avec le sujet spirituel dans lequel elle s'enracine, peuvent lui être ôtés ou peuvent à tout le moins lui imposer un assujettissement rigoureux comme rançon de leur contribution. La seule foi qui, à ce point de vue réussisse, est celle qui s'adresse à ces réalités simples qu'implique immédiatement l'essence spirituelle de l'homme : encore est-il qu'elles doivent être perçues d'une manière conforme à leur rigoureuse intériorité.

2. C'est la raison pour laquelle les critiques parfois adressées à la foi religieuse ne sont que trop fondées : il arrive en effet fréquemment que l'objet de la foi, aliénant sa pureté originelle, s'incorpore substantiellement des éléments qui n'en doivent être que des ramifications éloignées : et la foi religieuse, qui était libératrice lorsqu'elle s'adressait à une réalité radicalement et intimement présente à l'esprit de par sa nature, devient graduellement asservissement lorsqu'elle s'épaissit en superstition. Gardons-nous d'ailleurs de voir là un cas pathologique dont les autres espèces de foi humaine seraient exonérées. Le penseur, le conquérant, l'homme d'état sont, par la véhémence de l'intérêt qu'ils portent à un unique objet, libérés de toute autre emprise ; ils ont, plus que le croyant superstitieux, l'impression d'être libres parce que, soit qu'ils utilisent les circonstances, soit qu'ils asservissent les résistances timides, soit qu'ils écartent l'importunité, ils ne cessent de faire en eux-mêmes l'expérience d'une spontanéité qui se déploie. Mais que l'on y regarde de près ; ils s'assimilent à leur œuvre à tel point que, suivant des pistes objectivement tracées, ils croient ne se déterminer que par eux-mêmes et par là être libres : doit-on conclure qu'ils le soient vraiment ? Leur vie ne présente-t-elle pas, avec la servitude, de singulières ressemblances ? Il est vrai que la plupart des spectateurs ne comprendront pas jusqu'à quel point ces hommes ne font qu'un avec l'idée dont ils vivent, et seront par là mauvais juges ; ils ne saisiront pas comment une foi toujours arc-boutée sur elle-même peut donner l'illusion de cette proximité radicale de l'idée dont la liberté est le corollaire, à la condition que l'idée soit vraie. Et cependant ces témoins extérieurs sont, en dépit de leur estimation partiellement erronée, singulièrement avisés : ce qu'ils sentent et que ne sentent plus ceux qui « suivent leur idée », ce qu'ils sentent conformément à l'économie véritable de la foi, c'est que l'homme doit non pas s'identifier à son œuvre mais doit trouver dans l'idéal le point d'appui nécessaire et suffisant de l'agir humain intégralement envisagé. Or aucun idéal limité ne peut supporter pareille charge : d'une part en effet, il se trouve, de par sa concrétude, posé

comme extérieur à l'esprit, incapable par conséquent de constituer la source profonde dont l'action vraie a besoin ; d'autre part, en vertu de sa limitation, il découpe dans la totalité de l'agir des secteurs privilégiés auxquels les autres sont rigoureusement asservis, restreignant ainsi en droit et irrémédiablement les virtualités indéfinies auxquelles l'action prétend par essence. C'est dire que toute foi humaine s'écartera, dans la mesure même où, nécessairement, elle sera mal agissante, des conditions requises à la liberté. Le spectateur moyen qui considère une de ces vies canalisées, engagée à fond mais à faux, ne discerne point le jeu d'un équilibre et d'une autonomie aussi précaires que séduisants, il ne voit pas que cette précarité même confirme le principe dont sa méfiance est le corollaire spontané : la qualité de la foi et plus particulièrement la qualité de l'objet de la foi mesure la qualité de la liberté qu'elle apporte. On ne doit certes pas juger une chose sur ses contrefaçons ; mais nous voyons que dans ses modalités humaines, si parfaites soient elles, la foi majore l'infirmité congénitale qui tient à la présentation de son objet : objet que sa nature partiellement sensible rend nécessairement extérieur ; la foi humaine est du même coup incapable de tenir la promesse de liberté inscrite dans sa structure.

3. Cette infirmité relative de la foi humaine peut être mise en lumière autrement. Nous avons remarqué plus haut que si la régulation de l'idée est dominante dans la foi, elle n'est cependant pas exclusive. Elle l'est d'autant moins que l'idée, étant plus proche par sa nature des réalisations qu'elle commande, subit plus aisément leurs réactions. L'idée doit bien être en principe le seul fondement de l'idéal, mais nous avons vu comment, celui-ci étant vivant, celle là devait en une mesure s'ajuster aux faits. Peut-on dès lors compter sur elle pour apporter la liberté ? L'adaptation contrainte n'est-elle pas juste le contraire de l'auto-déterminisme, et celui-ci n'est-il pas la note essentielle de l'acte libre ? Etant supposé que la foi réalise l'unité entre le croyant et l'idéal et d'une manière plus précise entre l'esprit et l'idée, il faut, pour qu'elle libère, que l'idée échappe à toute vicissitude. Or il arrive généralement que si l'idée domine assez les choses pour être soustraite à leur atteinte, elle risque de ne plus les commander ; et qui plus est, elle risque également d'échapper à l'esprit soit en elle-même soit dans les connexions qui la rendraient à la fois saisissable et efficace. Ou bien l'idée est intangible parce qu'elle est réfugiée dans une transcendance inaccessible, mais alors la foi est aussi obscure dans l'esprit qu'inutile dans ce bas monde ; ou bien l'idée est d'une prise facile, mais elle est alors sujette à toutes les fluctuations de l'univers changeant qui en rendent l'accès aisé : elle est bien une raison de vivre, mais trop précaire pour être vraiment libératrice.

Remarquons d'ailleurs que la foi humaine* résoud généralement ce dilemme par un compromis : elle ne s'attache pas, cela va de soi, à des notions purement abstraites intrinsèquement évidentes ; et, dans le champ de l'inévidence qui est le sien, elle n'est concernée ni par des représentations assez proches des choses pour s'imposer comme des faits, ni par des idées trop éloignées de l'expérience sensible pour demeurer aisément accessibles à l'intelligence humaine. L'idée que regarde le croyant doit conserver sur le fait une avance qui est la justification même de la foi, mais elle ne prend jamais une avance infinie sous peine d'exténuer et d'anéantir cette dernière. L'avance a pour rançon l'inévidence et l'obscurité, mais ces inconvénients doivent être, en foi humaine, tempérés par une expérience *efficace*. La foi humaine n'ose pas aller jusqu'au bout et elle ne le peut pas : les garanties qu'elle exige continuent à faire intrinsèquement partie de l'engagement qu'elle commande ; mais ces garanties, recherchées, constituent une dépendance consentie, et c'est pourquoi la foi humaine, infidèle en quelque sorte à sa propre logique, ne cesse d'osciller entre l'obscurité et la servitude et reste courte devant l'implacable exigence de la liberté.

La foi humaine est un instrument imparfait et il ne permet pas de voir loin et de voir net : s'il est au point sur l'infini, il ne permet plus de discerner les détails utiles : il faut choisir et c'est surtout par l'équilibre de ce choix que se distinguent les différents cas. Il convient toutefois de remarquer que les plus nobles d'entre eux sont ceux qui tendent à sacrifier la précision du détail. La foi doit maintenir un écart entre l'idée et le fait. La seule condition c'est que cet écart n'entraîne jamais rupture : plus il est considérable, mieux la foi est elle-même : il n'y a pas d'homme qui n'exerce la foi, mais on peut l'exercer au jour le jour ou à longueur de vie ou, pour l'humanité, à longueur de siècles ou de millénaires. La foi humaine ne s'élève jamais jusqu'à l'intemporel, encore qu'elle y tende par nature parce qu'elle est foi. Elle n'apporte jamais la parfaite liberté encore qu'elle la promette aussi par nature, puisqu'elle ne donne un sens à la vie qu'en se faisant le canevas de sa spontanéité. Ce sont deux aspects de la même contradiction interne, nous allons en examiner un troisième.

8. DÉFICIENCE DU POINT DE VUE DE LA CERTITUDE

i. La foi, et même la foi humaine dont il est question dans ce chapitre, est accompagnée de certitude- C'est sur la certitude de son assentiment que s'appuie l'efficacité de son consentement. La raison de vivre qu'apporte la foi, si elle n'était qu'une hypothèse.

ne servirait de rien : l'hypothèse n'entretient que la discussion, c'est la certitude et elle seulement qui est capable de soutenir la vie. parce que la vie est acte et que l'acte exclut par un choix nécessairement absolu toute indétermination. La foi doit donc être certaine ou n'être pas, et c'est ce qu'a consacré le rapprochement classique entre foi science et opinion : la foi étant distincte de la science par l'inévidence et de l'opinion par la certitude qu'elle a au contraire en commun avec la science. Mais il convient de passer du droit au fait et d'examiner dans quelles conditions la foi apporte effectivement la certitude. Toute carence sur ce point entraînerait une contradiction interne puisque le consentement supposerait acquis ce que l'assentiment ne contient pas en réalité. Examinons ce point avec quelque détail.

Il convient tout d'abord de préciser ce que l'on entend par certitude. Ce mot semble en effet désigner des états notablement différents. Il est certain que la quadrature du cercle est impossible, certain que Dieu existe, certain que l'Angleterre est une île, que César a existé, certain encore que la flamme me brûle dans le moment où j'en fais par mégarde l'expérience... On pourrait allonger cette liste, et on n'a pas manqué, pour y mettre un peu d'ordre, de distinguer différents types de certitude et de souligner qu'on commettrait une faute grossière en exigeant de celle-ci, dans tous les domaines, une qualité uniforme : au fond tout le débat opposant analogie et univocité se trouve ici impliqué, mais ce n'est pas le lieu d'y entrer ; on notera seulement que la remarque de sens commun qui distingue dans la certitude des qualités différentes et non pas seulement du plus et du moins est un appel implicite à l'analogie. Quant à ces différents types ou qualités, ils répondent moins à un souci logique de clarté qu'ils ne s'imposent comme un fait. Ollé Lapruné écrivit naguère un excellent livre sur la « certitude morale ». Il fait remarquer avec beaucoup de justesse que la certitude ainsi qualifiée est encore susceptible de deux acceptions bien différentes. S'agit-il en effet de la certitude convenable aux matières morales ou bien de certitudes auxquelles seuls peuvent atteindre ceux qui sont en règle avec la loi morale ? L'épithète « morale » qualifie-t-elle, de la certitude, le conditionnement objectif ou le conditionnement subjectif ? L'un et l'autre dira-t-on puisqu'ils sont d'ailleurs inséparables, mais encore faut-il ne pas confondre quand précisément on veut ordonner. Ce qui est vrai de la certitude morale l'est également des autres, et même de la certitude mathématique par exemple : la certitude qui convient au domaine mathématique n'est pas du tout la même que celle qui peut être obtenue par voie mathématique dans d'autres domaines : l'astronomie ou la physique par exemple. L'instrument employé n'est

jamais capable de modifier substantiellement la matière à laquelle on l'applique- La remarque est banale mais elle permet de dissiper une fâcheuse équivoque qui va d'ailleurs un peu plus loin que le langage et sur laquelle nous aurons à revenir. Les auteurs modernes critiquent la notion de *certitude probable* qui fait cependant partie de la pensée sinon de la langue d'Aristote : si on y entend le mot probable en un sens subjectif, la locution est non seulement contradictoire mais privée de sens ; mais il faut au contraire entendre par probable tout ordre de choses d'où est exclue la rigoureuse nécessité : il y a une certitude probable parce qu'il y a un domaine qui est objectivement celui du probable, de même qu'il y a une certitude mathématique ou morale parce qu'il y a un ordre mathématique et un ordre moral ; ainsi entendue, dans son sens originel qui est un sens objectif, l'épithète probable se prête beaucoup mieux à désigner l'une des espèces de la certitude. Notons d'ailleurs que le probable n'a pas échappé à l'évolution sémantique qui a désobjectivé toutes les notions. Le mot « probable » est un adjectif qui, dans la langue moderne, répond exactement au substantif probabilité, lequel correspond, à la qualification près, à l'« opinion » d'Aristote. En sorte que ce qui s'est trouvé substantifié, ce n'est pas le probable, répondant *objectif* de l'opinion en Aristote, mais bien l'opinion elle-même, qui est comme une moyenne pondérée des-différentes pensées subjectives. Il faut même dire que la notion objective de probable, du « ce qui arrive dans la plupart des cas » ne nous est plus familière, tandis qu'elle est une pièce essentielle du système d'Aristote et de S. Thomas. Le calcul des probabilités reflète d'ailleurs cette évolution : son déroulement rigoureux porte sur des éléments apparents, subjectifs, mais les difficultés épistémologiques attachées, sous une forme ou l'autre, à la définition de la probabilité élémentaire montrent bien qu'il y a un autre probable, objectif celui-là, que le calcul ne rejoint pas. Certain en lui-même — type de certitude mathématique propre à l'instrument — le calcul n'apporte jamais, appliqué, qu'une certitude probable- L'exemple paraît assez typique.

Ceci nous montre donc qu'il convient de distinguer, à l'intérieur même des différentes espèces de certitude, deux aspects : l'un tenant à l'instrument capable de l'obtenir, l'autre afférent à la matière sur laquelle elle porte ; l'un subjectif, l'autre objectif. Cela semble ne pas simplifier la tâche qui était de découvrir dans tous les cas de certitude un quelque chose de commun, qui justifie l'emploi d'un nom également commun. Il est donc opportun de nous souvenir que, pour définir, il est généralement plus simple de procéder négativement : notons donc d'emblée que la certitude exclut le doute. Doute que des propositions opposées ou simplement

différentes de celle qui est objet de la certitude ne soient vraies, au détriment de celle-ci, si les choses se présentent de telle manière que ce qui est accordé à l'une est retiré à l'autre. Cela distingue la certitude d'un état qui normalement la prépare et qu'on peut appeler « opinion », au sens de la locution courante « avoir une opinion » ; l'opinion n'exclut pas la possibilité du doute, encore qu'elle l'exclut en fait puisqu'elle se présente comme la conclusion d'une enquête qu'il a fallu clore pour des raisons extérieures : en général nécessité de l'action, ou difficulté trop grande de poursuivre la recherche. La certitude exclut le doute en droit, et, ce caractère commun à toute certitude permet d'en faire une pièce essentielle de la définition. Traduisons-le dès maintenant, avec S. Thomas (8) d'ailleurs, en termes positifs. « La certitude n'est rien autre que la détermination du sujet connaissant relativement à ce dont il y a certitude ». Exclure toute proposition, sauf une, entraîne que celle-ci, ainsi distinguée, est l'objet d'une adhésion parfaitement stable. C'est bien cette stabilité qui constitue la certitude, mais elle est plus clairement saisie par référence implicite à la disjonction qu'elle résoud et à l'oscillation de l'esprit qui la compromet que par une analyse positive. Faisons un pas de plus. L'exclusion du doute s'effectuera conformément aux méthodes propres à chaque discipline ; il y a donc tout lieu d'attendre qu'elle revête également des modalités différentes en climat objectif et en climat subjectif. Qu'une proposition ou qu'un fait soient si parfaitement déterminés qu'il est impossible qu'ils soient autres qu'ils sont, et c'en est assez pour que toute enquête adéquate les concernant conduise, indépendamment du cheminement emprunté, à un résultat identique, et partant à la stabilité de la certitude. Cela suffit, cela aussi est requis : puisque la seule possibilité d'un comportement différent est la matière suffisante d'un doute. En d'autres termes, l'objet nécessaire commande, s'il est connu comme tel, la certitude. Et lui seul la commande si nous nous plaçons à ce point de vue tout à fait objectif qui était celui d'Aristote. Aussi bien ne peut-il y avoir pour le Philosophe, de science du contingent : outre que le contingent comme tel n'a pas de cause, il ne peut jamais fonder une connaissance certaine.

Mais n'y a-t-il pas une autre manière d'entendre la certitude ? Il est banal de noter que les résultats de la recherche scientifique qui sont les derniers atteints se présentent généralement comme certains, non seulement pour ceux qui les ont obtenus, mais encore pour la majorité des témoins compétents : il faut un travail critique qui exige essentiellement une certaine durée pour que cette certitude première soit ébranlée. Que se passe-t-il alors ? Il peut bien arriver que les raisonnements ou les observations aient été trop sommaires

et partiellement erronés, cependant c'est en général un autre facteur qui intervient : ce facteur nouveau, c'est la découverte d'autres moyens d'être renseigné sur le même fait, moyens qui étaient trop indirects pour qu'on y ait songé tout d'abord. Or on notera qu'il n'est nullement besoin, pour que la certitude initiale soit menacée, que ces procédés d'investigation indirecte aient été exploités : la seule possibilité de leur existence, dès là qu'elle est connue, suffit à maintenir l'esprit en suspens. Les procédés A, B, soigneusement critiqués, ont conduit à un même résultat tenu en conséquence pour certain ; mais voici qu'un procédé d'un type nouveau C, fruit d'un hasard heureux ou d'une patiente intuition, généralement des deux, surgit brusquement ; l'esprit revient sur son assentiment premier jusqu'à ce que C ait fait ses preuves : c'est prudence élémentaire, parce que nous ne disposons que d'un fort petit nombre de moyens qualitativement différents pour atteindre un même fait. Notre certitude vient bien de la stabilité de l'assentiment, mais celle-ci tient en grande partie à ce que nous pensons *avoir épuisé tous les moyens d'être renseignés sur l'objet en cause*. Le mécanisme de la certitude est bien respecté : mais l'élimination des possibilités contraires, ou lieu de venir du statut de l'objet, dérive de la situation où nous sommes vis-à-vis de lui. Il ne faut certes pas réduire la certitude à l'impossibilité d'être mieux renseigné : il y a d'ailleurs bien des cas dans lesquels cette impossibilité empêche non seulement la certitude mais même l'opinion. Il faut bien voir cependant que la certitude est un état psychologique et que, son fondement positif étant supposé suffisant, il doit la fermeté et la stabilité qui le caractérisent au fait que le sujet a conscience d'être en possession de tous les moyens d'enquête possibles et de leurs résultats. Cet élément, secondaire en ce qui concerne la définition de la certitude, est d'ailleurs essentiel au point de vue concret. Le fondement de la certitude devra en effet être examiné dans chaque cas et, l'hypothèse de l'objet nécessaire étant écartée, il sera bien difficile de fixer d'une manière précise et définitive les conditions qu'on exigera pour conclure à la certitude, car l'enquête est de soi, indéfinie ; c'est un motif extrinsèque qui viendra la clore : utilité de l'action qui a besoin de certitude, *bien* que l'immobilité d'une saisie stable constitue pour l'esprit. *L'intelligence portera* alors, au moins implicitement, le jugement suivant : *si d'autres* moyens existent pour faire la lumière, ils doivent être tenus pour négligeables ; tel est le medium qui s'installe entre l'état de *certitude* et la nécessité, imposée du dehors, de mettre un terme *à une enquête* qui n'a pas découvert l'évidence.

Nous voyons donc qu'il existe deux *grandes espèces de certitude* : la *certitude objective* repose *sur une nécessité adéquatement mani-*

festée, autrement dit sur l'évidence du nécessaire ; et comme il y a deux sortes de nécessité s'attachant, l'une aux structures idéales et relevant de l'intelligence, l'autre aux constatations immédiates et relevant des sens, on pourra distinguer une certitude objective intellectuelle et une certitude objective sensible. La seconde espèce de certitude, que l'on peut appeler *subjective* (9), repose sur une sorte de critique interne des liens qui relient le sujet à un objet dont l'évidence échappe ; elle consiste formellement, encore qu'implicitement, dans l'impossibilité où croit être le sujet d'être renseigné autrement qu'il ne l'est : et ceci la met, tout comme la certitude objective, quoique par un autre biais, en affinité avec le nécessaire. La certitude est stable dans les deux cas, conformément à la définition que nous en avons posée, et cette stabilité lui vient, dans les deux cas également, d'une sorte d'impossibilité de sortir d'elle-même ; mais cette impossibilité peut être entièrement commandée par l'objet et exigée par lui ; elle peut au contraire reposer sur une prise de conscience par le sujet de l'activité qu'il déploie pour prendre connaissance de l'objet. Il est d'ailleurs bien entendu que la certitude est, en tout état de cause, un état du sujet, mais il est non moins clair qu'elle comporte deux régimes bien différents selon qu'elle se résoud dans l'évidence de l'objet ou bien qu'elle se concentre sur elle-même (10). Toujours stable et ferme, elle peut cependant avoir une portée bien inégale et nous aurons à examiner ce point en parlant de l'infailibilité de la foi théologique.

II

2. Ceci posé, revenons à notre question : dans quelles conditions la foi apporte-t-elle effectivement la certitude ? On fera peut-être remarquer qu'un vocabulaire soucieux de précision doit réserver le mot « foi » pour désigner un assentiment certain ; mais on posera alors la même question en d'autres mots : l'expérience humaine offre-t-elle des réalisations authentiques de foi — donc de foi certaine — et comment, dans ce cas, le mécanisme de la certitude s'insère-t-il dans la structure de la foi ; ou bien la foi telle que les ressources humaines sont capables de l'exercer n'est-elle jamais qu'une foi intelligiblement mal ajustée, qui fera que « tout se passe comme si » celui qui la possède était certain, mais qui jamais n'atteindra la stabilité qui doit pourtant la couronner.

La foi doit apporter une raison de vivre, parce que la vie ne s'impose avec évidence et certitude comme un bien, que si elle a sa raison : le vivant trouve son bien dans la vie, mais s'il s'agit d'un vivant raisonnable, il ne peut trouver satisfaction dans une vie sans raison. Apprécier avec certitude la vie comme un bien est donc une exigence élémentaire naturelle, commune à tous les hommes ; elle requiert une raison de vivre, inévidente puisqu'elle

devance la vie ; elle appelle par conséquent la foi et la certitude de la foi. La foi justifie la vie, mais ne peut pas être séparée de la vie parce qu'en un sens elle est exigée et partant justifiée à son tour par la vie. Il y a donc, entre la foi et la vie, un lien de nature, infiniment profond, sur lequel tous les hommes sont implicitement d'accord, comme implicitement ils ont conscience de partager la même nature. Aussi a-t-on toujours considéré le fait de sacrifier sa vie à un idéal comme l'indice d'une foi authentique, puisque l'idéal représente alors d'une manière certaine une valeur plus grande que cette certitude élémentaire du bien vivre qui est en quelque sorte une unité de certitude fondée en nature et sur laquelle tout le monde est d'accord. De tels cas existent, fréquents même : qu'il s'appelle patrie, famille, science... l'idéal a eu de tous les temps ses héros et ses martyrs- Voilà bien des cas dans lesquels il y a semble-t-il une foi dont l'assentiment l'emporte en certitude sur la perception intuitive du bien de la vie.

Regardons cependant avec plus de soin. Nous écartons bien entendu d'emblée l'hypothèse de quelque motif double et impur, qui asservirait l'idéal à l'intérêt. Il reste que la foi peut commander et obtenir un sacrifice qui est tenu à bon droit pour le meilleur critère de son authenticité. Mais si nous distinguons, dans la foi, l'assentiment qui concerne l'idéal et le consentement qui est le principe des réalisations concrètes, l'assurance avec laquelle ce dernier se manifeste dans les cas auxquels nous faisons allusion est-elle l'indice irrécusable de la certitude du premier ? Est-ce parce qu'on ne doute pas de l'idée qu'on n'hésite pas à lui sacrifier la vie ou même un moindre bien ? Ne voyons-nous pas une sorte de compensation entre la certitude avec laquelle l'idée se présente et la valeur de bien dont elle est chargée : un bien plus grand et moins assuré entraînant une même qualité de consentement qu'un moindre bien dont la réalisation paraît plus certaine. Si l'expérience montre qu'il en est bien ainsi, on ne peut donc dire que la certitude du consentement soit la mesure de celle de l'assentiment. Qu'on ne songe d'ailleurs pas à amortir cette disjonction en alléguant qu'elle tient seulement à ce que l'on compare des choses qui ne sont pas de même nature : il s'agit bien, il est vrai, de deux types distincts de certitude, mais comme ils sont conjoints dans l'unité d'un même acte, ils doivent être, normalement, proportionnés l'un à l'autre : or on n'observe pas cette juste harmonie dans la foi humaine : plus l'idéal s'éloigne, ce qui est en un sens nécessaire pour soutenir l'effort de la vie, plus il exige pour être saisi un affinement de perception qui relève bientôt du génie, à moins que ceux qui ont charge de le maintenir vivant n'en majorent artificiellement la valeur, et qu'ils ne réussissent à obtenir par ce sub-

terfuge une entièreset  de consentement fondée sur un objet illusoire qui a éclipsé toute réflexion et non sur la sage certitude d'un assentiment antécédent. On reconnaît là le mécanisme de tous les fanatismes : l'un de leurs traits communs étant l'absence de réflexion et de critique, il est impossible de voir en eux le modèle de la foi humaine qui doit précisément assigner une raison. Il peut bien arriver qu'une intention intime vienne soutenir de son évidence propre l'engagement d'une foi plus ou moins fanatis e, et par là équilibrer celle-ci du côté de l'esprit ; mais de tels exemples sont rares, et peut-être relèvent-ils déjà d'une foi qu'il serait équivoque d'appeler encore une foi humaine.

3. Il est d'ailleurs aisé de voir pourquoi la foi aboutit si difficilement à la certitude, ou si l'on convient de désigner par le mot foi l'assentiment certain, pourquoi l'homme se hausse si rarement jusqu'à la foi véritable. Sans doute y a-t-il cette créance que nous accordons spontanément à des témoignages contrôlés et concordants, mais nous avons déjà noté que cette foi vulgaire n'est pas, quoi qu'il paraisse, d'une structure différente de la foi dans un idéal ; elle a même fonction et mêmes caractères encore qu'elle soit moins proche de l'idée qu'elle sert, elle ne pose donc pas de problème épistémologique nouveau. Nous trouvons en germe dans le plus modeste de nos acquiescements les carences qui rendent précaire ou irraisonnée la foi prise dans ses plus hautes acceptions. La foi, par nature, va de l'idée à l'idée en passant par le fait ; elle est en quelque sorte réciproque d'un autre procédé au moins aussi familier à l'esprit humain et qui consiste à aller du fait au fait en passant par l'idée. Et tant que l'idée n'est pas donnée comme transcendante, c'est-à-dire comme indépendante, dans sa nature sinon dans son expression, du processus abstraktif qu'elle couronne, l'esprit ne peut jamais se fixer exclusivement ni sur le fait puisqu'il n'est intelligible que par un certain recul ni sur l'idée puisqu'elle n'a pas de consistance à l'état séparé. L'esprit cherche à restituer, faisant face au pôle de l'évidence sensible, le pôle d'évidence intelligible qui le concerne directement ; mais il se trouve incapable, par ses seules forces, de se donner à lui-même l'absolu auquel il est conforme à sa nature de se suspendre, et dont il a par conséquent besoin. Il y a donc, pour l'esprit humain, une constante oscillation qu'il est tout à fait impossible d'amortir, parce qu'elle est l'expression concrète de la condition de l'être pensant *humain*. Cette oscillation s'appelle foi ou induction selon qu'on en prend dans le fait ou dans l'idée l'origine et le terme ; peu importe au fond : ce qui est essentiel à la question qui maintenant nous occupe, c'est le fait que l'esprit ne puisse se fixer, c'est qu'en climat humain la foi elle-même appelle un complément in-

0

32

dispensable que son constant labeur est incapable d'acquiescer. C'en est assez pour que la certitude rigoureuse, qui consiste comme nous l'avons vu dans la détermination à un parti unique, devienne impossible. Cette impossibilité ne pourra être levée que dans le cas où, l'idée apparaissant dans un relief exceptionnel, la foi pourra s'attacher à elle et se passer, dans son acte intime, du contrôle des faits. C'est là une heureuse exception qui confirme d'ailleurs l'origine de la contradiction impliquée dans la foi humaine : les conditions de son exercice concret sont généralement en opposition avec la certitude à laquelle elle doit prétendre. En effet, la certitude subjective, et c'est évidemment de celle-là seulement qu'il est ici question, n'est pas le corollaire du mode évident de présentation de l'objet connu ; elle est attachée comme nous l'avons vu aux moyens dont l'esprit dispose pour connaître ce dernier, et résulte de ce que leur énumération est supputée pratiquement complète ; or cette dernière condition n'est jamais réalisée absolument puisque la situation intermédiaire entre le sensible et l'intelligible dans laquelle se trouve l'homme, rend *en droit* indéfiniment variées les méthodes d'investigation dont il dispose. En retour, il est vrai, les limites mêmes de l'esprit humain, en contribuant à réduire cette complexité à quelques types essentiels, rendent possible une foi humaine : cette foi mérite véritablement le nom de foi parce qu'elle atteint à la qualité de certitude dont l'homme doit se contenter pour vivre, mais elle demeure singulièrement précaire puisqu'elle ne peut jamais prétendre au repos de la certitude définitive. En sorte que l'homme doit : ou bien renoncer à sa nature, faire l'ange ou faire la bête, mais alors il cesse d'être libre, puisqu'il doit se faire dépendant d'une partie de lui-même ; ou bien accepter que la foi, qui s'impose d'ailleurs à lui comme la plus impérieuse nécessité, ne soit jamais la vraie foi, c'est-à-dire une foi pleinement conforme à la structure dont l'esprit humain porte en lui l'exigence.

4. Ce qui précède s'applique, toutes proportions gardées, à la foi religieuse qui ne sait pas rompre assez résolument avec l'ensemble des conditions propres à la foi humaine, et qui par là, en exagère encore l'inconvénient essentiel. Que la foi n'ait pas su se dégager de la superstition, ou qu'elle y fasse pratiquement retour en se dissolvant en pratiques ; qu'inversement elle tende à devenir une construction rationnelle dans laquelle l'idée paraîtrait se présenter comme une conclusion exigible à partir des faits, dans tous ces cas, c'est la même dévalorisation qui est à incriminer : on ravale l'idée au rang d'un intermédiaire mécaniste entre un antécédent et son résultat ; ou bien négligeant son rayonnement intrinsèque, on veut faire dépendre sa certitude de la rigueur toute matérielle d'un enchaînement qui lui est cependant hétérogène et que par

conséquent elle domine. Il en résulte qu'une telle foi laisse se disjoindre en processus divergents l'induction certifiante qui relève du pôle sensible et l'adhésion idéale qui relève du pôle intelligible ; tout au plus conservera-t-elle de cette dernière, un lointain vestige à peine suffisant pour la distinguer d'une induction rudimentaire. Ces falsifications, d'ailleurs indéfiniment variées, sont plus fréquentes qu'on ne l'attendrait, même dans des milieux que l'habitude de la réflexion critique devrait préserver d'aussi grossières méprises. Dans une telle foi, l'esprit perd la liberté de son option spontanée parce qu'il doit souscrire à une pseudo-transcendance mal déguisée sous des apparences de raison ; il ne peut d'autre part prétendre à la certitude puisqu'il se trouve engagé dans cette économie oscillante de la foi humaine légitimement soucieuse de justification et inclinée par là même à immerger dans l'expérience l'idée à peine découverte. Ainsi apparaît-il impossible de soulever la foi humaine au-dessus d'elle-même en cherchant cependant à conserver l'économie propre à son exercice concret. Les inconvénients qui n'étaient que latents apparaissent soudainement grossis et font d'une telle foi un asservissement de l'esprit sans aucune compensation.

5. Ce n'est donc pas dans une croissance homogène de la foi qu'il faut chercher la réponse à la question posée par son imperfection congénitale : le défaut ne ferait que grandir, la contradiction que s'accuser. La solution, si elle existe, ne peut se trouver que dans un au delà de l'humain, dont quelques exemples privilégiés apportent l'écho. Lorsque Bergson parle de l'appel du héros et du saint, il ne peut, étant donné la lumière qui préside à son enquête, donner à ces choses leur vrai nom, ni désigner explicitement leur vraie source ; mais c'est bien en elles que nous trouvons cette certitude apaisée, insensible au conditionnement temporel et par là même féconde dans le temps, fixée avec intransigeance sur l'idée et indéfiniment sensible à toute la gamme de l'expérience humaine ; ce sont bien les réalités transcendantes qui fondent une certitude adéquatement proportionnée à la nature de l'esprit humain : ce sont elles par conséquent, et elles seules, qui peuvent constituer l'objet de la foi véritable.

C'est au livre de l'Écriture que nous nous adresserons pour être renseignés sur cette foi que les croyants savent être la foi divine et dont la foi humaine n'est qu'un vestige ou une ébauche, tout de même que les créatures visibles sont une image des perfections invisibles de Dieu. Il y a, du créé à l'incrée, du naturel au surnaturel, un fossé pareillement infranchissable, encore qu'il soit dans les deux cas de dimension bien différente : s'il est possible que,

malgré une radicale hétéronomie, une telle ressemblance existe entre Dieu et ses créatures que ce soit un devoir strict de lire dans celles-ci les perfections de leur auteur, à plus forte raison la *foi dont l'homme est* capable par ses seules forces doit-elle, malgré sa précarité, présenter quelques reflets de la foi dont l'homme acquiert l'aptitude par la grâce de Dieu. Nous retrouverons dans cette dernière, mais purifié, stabilisé, magnifiquement transposé, le cheminement intelligible qui va de l'idée à l'idée ; nous retrouverons comment la foi divine est une raison de vivre, parce qu'elle est simultanément expressive et génératrice d'un amour qui est en droit sans commune mesure avec celui que l'homme a pour la vie bornée qui lui est connaturellement départie. Nous retrouverons enfin comment elle libère : elle intègre en effet parfaitement le fait à l'idée, et par là respecte la transcendance de l'objet auquel elle demeure pourtant suspendue ; par là encore elle conserve conjointement l'un et l'autre pôle d'évidence et le type de certitude médiane vers lesquels incline spontanément l'esprit humain. Nous aurons à revenir en détail sur une similitude de structure dont S. Paul recommande en général l'observation- Nous voudrions, après avoir réfléchi sur la nature de la foi humaine, poser dans toute sa netteté la foi surnaturelle telle que la révélation nous en instruit. Nous nous bornerons à citer le nouveau Testament et les décisions essentielles du magistère de l'Eglise. Le lecteur voudra bien ne pas penser que nous entrons ici, même de très loin, dans une description historique de la théologie de la foi (u). Notre but est de marquer bien nettement quelles sont les deux sources fondamentales de toute saine théologie : la révélation interprétée par l'Eglise, qui est, sans comparaison, la principale ; la réflexion rationnelle sur les mots et les notions mis en œuvre par la révélation. Nous n'avons pas à entrer ici dans les délicates questions que pose leur conjonction ; bornons-nous à rappeler que le donné révélé est objet de foi ; quant aux propositions théologiques, elles se trouvent vis-à-vis de la foi en une situation qui dépend du rapport plus ou moins nécessaire qu'elles soutiennent avec la révélation (12). Certaines doivent être crues de foi, d'autres ne peuvent être niées sans imprudence, d'autres enfin sont matière d'opinion libre. La doctrine catholique concernant la foi comporte évidemment ces distinctions : aussi voulons-nous, avant d'entrer dans une analyse théologique inspirée d'ailleurs de S. Thomas, donner un aperçu succinct mais équilibré de ce qui s'impose à tout fidèle professant la foi catholique sur la nature de cette même foi. On nous reprochera peut-être de n'avoir pas commencé par là ; nous avons préféré ouvrir d'abord le livre des créatures pour n'avoir plus, ensuite, à quitter la lumière de foi sous laquelle se place tout ce qui va suivre (13).

D'autre part, toute réalité créée est une sorte de question posée : prendre conscience de cette question prépare à mieux comprendre la réponse que Dieu y apporte.

Ce sera donc nous ouvrir à la révélation de la foi chrétienne que de récapituler les aspects essentiels de la « question » implicitement posée par la foi humaine. Toute vie humaine, consciente par conséquent, est suspendue à un idéal. La vivante relation de l'homme à l'idéal est un engagement. Cet unique et même engagement s'étend à toutes les dimensions de l'être et de l'activité ; et son unité repose foncièrement sur un amour. Cet engagement doit rendre l'idéal efficace. Mais cela n'est possible que si l'idéal est saisi simultanément comme une transcendance absolue et comme une réalité intime : satisfaisant l'infini du désir propre à l'esprit, et simplifiant l'être en vue d'un effort maximum. Cette saisie est donc inévidente et certaine. On appelle *foi* le type de connaissance qui répond à cette double condition. Cependant, l'induction est, elle aussi, inévidente et certaine. Mais, semblables par leurs qualités, l'induction et la foi se distinguent par leurs structures. L'induction va du fait au fait en passant par l'idée ; la foi va de l'idéal à l'idéal en passant par une réalité concrète. Il résulte de là que la foi est une connaissance médiate : connaissance par signe en tant qu'elle atteint l'idéal au travers des réalités sensibles qui le concrétisent ; connaissance par témoignage en tant qu'elle se fonde sur la manifestation faite de l'idéal par les témoins qui l'incarnent. Autrement dit, la foi va de l'idéal au fait par la médiation descendante du témoin ; elle remonte du fait à l'idéal par la médiation ascendante du signe. La foi qui prétend se passer de signe se dégrade en illuminisme et en évasion ; la foi qui résorbe l'idéal dans le signe devient superstition. La foi, sans témoin, ne serait plus la foi ; mais la foi qui confond le témoin avec l'idéal se mue en servitude ou en fanatisme. Le rôle qui revient au témoin de l'idéal, c'est de susciter ou d'organiser les faits, en telle manière qu'ils prennent, par rapport au même idéal, valeur de signe. Enfin, on peut exprimer cette amplitude de la foi, qui embrasse l'idéal et la réalité, en disant qu'elle est de la pensée à l'état humain (14).

U-'
A
S .

LA FOI AU LIVRE DE L'ECRITURE

Le Christ a apporté sur terre un message de vérité ; que nous y est-il dit de la foi ? Enseignement solennel, éloges ou reproches, allusions, monitions, rien n'est ménagé ni par le Maître ni par ceux qui ayant vécu avec lui nous ont transmis ses paroles et sa doctrine, pour faire comprendre aux hommes l'importance, la difficulté, la valeur, l'efficacité de la foi. Nous ne pouvons songer à reproduire tous les textes se rapportant à la foi ; nous nous contenterons de grouper ceux d'entre eux qui en font mention plus explicite en suivant, pour les organiser, un ordre de fait : celui de la genèse psychologique de la foi et de ses conséquences, engagement et témoignage. Qu'on nous entende bien cependant : quand nous disons psychologie de la foi, nous n'entendons pas entrer dans l'analyse de tel ou tel cas individuel de conversion ou de vie croyante ; l'Ecriture, le nouveau Testament en particulier, permettraient à cet égard d'intéressantes études ; Pierre, Jean, Paul, pour ne citer que ceux-là, pourraient nous instruire de la foi : chacun à sa façon, par ses réactions personnelles en regard du Maître de vérité et de l'annonce de la bonne nouvelle. Mais nous nous attachons, dans cet ouvrage, à dégager les normes universelles, et nous entendons en conséquence par psychologie de la foi l'ensemble des articulations essentielles qui se retrouvent à peu près semblables dans tous les cas ; nous nous contenterons d'indiquer, en passant, une diversité de nuances très propre à manifester la richesse de la foi. D'autre part, nous ne visons pas à insérer ici un chapitre d'exégèse, mais à dégager une économie d'ensemble tenant compte de tous les éléments révélés. Il arrive trop souvent, en théologie, que les textes de l'Ecriture ne semblent apparaître que pour justifier ici et là des assertions organisées en corps rationnel ; nous voudrions, dans les pages qui vont suivre, recueillir la Parole divine elle-même, telle qu'elle est ; nous voudrions l'écouter

pour elle-même, lui restituant ainsi sa véritable place qui est la première. S. S. Pie XII a récemment insisté sur ce point avec une sollicitude à laquelle aucun chrétien ne peut demeurer insensible (i).

I. LES NORMES DE LA FOI

9. GENÈSE DE LA FOI

i. La foi commence par un appel de Dieu : elle est une vocation. C'est d'ailleurs le même mot (2) qui en grec comme en latin traduit, par jeu grammatical, les deux nuances que distingue le français (3). Le mot vocation est pris couramment dans une acception étroite qui évoque immédiatement un état particulier à l'intérieur du christianisme, état d'ailleurs solidaire de la recherche un peu anxieuse qui y aboutit : et cependant, on aperçoit sans peine qu'il ne désigne rien autre que l'appel de Dieu en tant qu'il est entendu, et qu'aucune vocation particulière ne serait possible sans la vocation de la foi. Qu'il s'agisse du salut pris en général (4) ou des démarches plus particulières qu'il comporte (5), tout repose sur un appel de Dieu actuellement opérant (6) auquel le croyant est invité à se référer. Cet appel est dû à l'initiative divine, même lorsqu'il vient à la rencontre de la recherche de l'homme (7), et nulle part ce point n'est plus sensible que dans l'Evangile. La présence du Christ sur terre est déjà de la part de Dieu un appel à l'attention des hommes ; cet appel se précise par l'invitation de Jésus, celle par exemple qu'il adresse à ses apôtres (8), et il va de soi que l'engagement qui lui répond est beaucoup plus qu'une profession de foi : c'est la foi en acte. N'allons pas croire cependant que l'appel de Dieu se réduise à un impératif arbitraire et pour tout dire, innaturel. Il est bien symptomatique à cet égard de rapprocher les récits des premières vocations apostoliques. S. Marc (et S. Matthieu) présentent il est vrai l'appel de Jésus comme un ordre que rien ne prépare à accepter et qui ne devient irrésistible que par l'autorité du Maître. Mais S. Luc et S. Jean complètent, chacun à sa façon, cette information sommaire. S. Luc mentionne en effet une pêche miraculeuse qui fondait parfaitement l'autorité de Jésus et la rendait raisonnablement acceptable. Sans doute n'est-il pas évident que le miracle ait précédé le premier appel, mais fût-il légèrement postérieur, il n'en a pas moins confirmé la vocation de ceux qui en furent témoins et acteurs. Le miracle est lié aux dispositions de Pierre qui croit à la parole de Jésus, et **qui** sur cette parole jette le filet. Même si Jésus a déjà « appelé » Pierre, celui-ci a éprouvé cet attachement à la personne de Jésus qui, au dire de S. Jean, avait premièrement conquis André son frère ; il n'a cependant qu'un commencement de foi. Pierre est disposé à suivre Jésus,.

mais il devra le suivre jusqu'à l'invraisemblable ; le miracle est bien utile pour confirmer l'apôtre dans la détermination qu'il a déjà prise, et le miracle est en fait nécessaire pour inciter Pierre à cet engagement absolu sans lequel il n'est point de foi véritable. D'autre part, le récit de S. Jean qui, chronologiquement, se place très clairement avant celui de S. Marc, nous donne un bien précieux renseignement en ce qui concerne le préambule de l'appel catégorique « Suis moi ». Les deux disciples suivent Jésus sur le témoignage de Jean Baptiste. Pourquoi ? André était l'un des deux disciples : Jean était l'autre, et le silence qu'il observe suffirait à prouver qu'il s'agit de lui-même (9) ; Jean doit bien se souvenir de la scène au moment où il la décrit, mais les prémices tout intérieures de l'appel de Dieu sont-elles exprimables ? C'est le prestige de la personne de Jésus qui s'impose aux disciples de demain, car ils ne le sont point encore ; et c'est pour l'avoir subi en demeurant plus longuement auprès de celui que déjà ils appellent Maître, qu'ils pourront entendre l'appel définitif. Le signe sensible extérieur confirmera ce qu'un signe, sensible également, mais seulement au cœur, a commencé : Dieu se retrouve au principe comme au terme de la genèse de la foi.

Cette conjonction de l'appel intérieur et du signe sensible est d'ailleurs constante, et si conforme à la nature de l'homme qu'elle ne paraît pas l'être moins à la sagesse de Dieu. S. Jean ne comprend la résurrection qu'au moment où il constate le vide du tombeau (10), mais aurait-il pu donner soudainement son assentiment à un pareil mystère si une disposition générale à croire n'avait rendu fructueuse l'illumination intérieure : Jean ne nous dit d'ailleurs rien de Pierre dont il ignore les dispositions intimes, ce qui montre bien que la constatation du fait ne suffit pas à entraîner l'adhésion. D'autre part, si on n'est pas fondé à voir dans la démarche des Mages l'affirmation de leur foi en la divinité du Christ, cette démarche n'en aboutit pas moins à un acte d'« adoration » dont le Christ est l'objet (it) ; elle est donc certainement inspirée spécialement par Dieu qui a lié à une observation, de soi commune, une signification et une exigence religieuses. L'ajustement des deux motions, l'une qui frappe les sens l'autre qui donne d'interpréter le signe, comporte des nuances infinies. C'est cet ajustement final qui, dans chaque cas, constitue l'appel de Dieu. Nous avons tenu à en évoquer brièvement la complexité pour corriger par avance le schématisme universalisant et d'ailleurs inévitable de nos analyses ultérieures.

2. L'appel de Dieu ou vocation comporte donc toujours ces deux éléments, mais qui peuvent être pour ainsi dire combinés en pro-

portions assez différentes. Les Apôtres dont nous parlions, et auxquels nous pouvons ajouter S. Paul, ont été des privilégiés. De même que le royaume leur est livré clairement et non en paraboles (12), ainsi le Maître du royaume les invite lui-même à y entrer. Pour les disciples, les signes auront dès le début de l'engagement un rôle plus important. Cependant on ne saurait oublier le prestige de celui qui enseigne, prestige que la simple lecture de l'Évangile suffit à faire revivre, et qui apporte le fruit d'une persuasion intime sous le rayonnement voilé d'une vérité transcendante. Le Christ enseigne avec autorité (13) ; tout l'enseignement des béatitudes qui est en quelque sorte la charte du nouveau royaume, est promulgué en vertu d'un pouvoir sans appel (14). Il ne s'agit sans doute que d'une transposition d'un code déjà reçu, mais elle est si considérable qu'elle exige une reprise de toute la vie, et de lourds sacrifices. Jésus n'apporte, pour soutenir ses affirmations péremptoires, que deux motifs qui sont, rationnellement, assez pauvres : l'invitation à imiter le Père (15), ce qui suppose évidemment le sens de la paternité divine et par conséquent la foi ; la nécessité, pour mériter une récompense, de faire mieux que ne font les païens (16), mais ceci n'a de portée que pour qui estime qu'il existe effectivement un sort meilleur que celui des païens rivés à la terre : appel implicite à une foi commençante. C'est donc bien le rayonnement du Maître qui impose sa parole, comme d'ailleurs le confirment maints épisodes de l'Évangile : spontanéité des foules qui suivent Jésus (17), invitation faite par Jésus lui-même à croire à sa propre parole (18).

Il faut cependant ajouter que l'autorité du Maître ne saurait être réduite à un ascendant moral qui n'aurait pour tout fondement qu'une éminente vertu. L'invitation à tenir pour réel un monde invisible et transcendant est accompagnée de signes qui dépassent en une semblable mesure l'ordre naturel. Les récits de miracles constituent une fraction importante de l'Évangile, et il est bien remarquable que presque tous comportent une mention explicite de la foi (19) : le miracle récompense la foi, et nous reviendrons un peu plus loin sur ce point, mais il en est d'abord le point de départ. Il constitue une requête naturelle de l'esprit humain sollicité à abandonner ses critères d'évidence normaux (20). Il est d'ailleurs, au jugement du sens commun, une réponse suffisante (21), et de suffisante qu'elle est pour l'homme, cette réponse semble bien devenir contraignante pour les démons (22). Le miracle peut d'ailleurs consister en un prodige manifeste pour les sens, et apportant quelque avantage matériel : c'est le cas le plus fréquent et le mieux adapté à l'humble condition humaine ; mais il peut également consister en un signe intelligible (23) dont la lec-

ture est alors plus délicate. Il n'apporte pas, même lorsqu'il est éclatant et répété, une évidence irrésistible (24), comme le fait par exemple une démonstration scientifique ; c'est qu'en effet il consiste, en tant que signe, en la conjonction de deux éléments, l'un intérieur l'autre extérieur : et cette conjonction est toujours, en vertu de son hétérogénéité même, discutable. Au contraire, la motion intérieure, lorsqu'elle est donnée à l'état pur, est nécessairement connue comme venant de Dieu ; aussi est-il impossible de se soustraire à la lumière, (et cette lumière peut être donnée à l'occasion du miracle), sans être coupable d'un péché (25) qui semble bien être par excellence le péché sans rémission (26). L'économie instituée par le Christ demeure le statut du développement de la primitive église : la fécondité de la prédication repose sur les miracles dont Dieu l'accompagne (27) ; et cette idée demeure si vivante dans le collège apostolique que c'est elle qui préside au remplacement de Judas (28), tout le témoignage chrétien reposant sur le fait de la résurrection du Christ (29). Il convient cependant d'ajouter que le signe n'est ni nécessaire ni par conséquent exigible ; il est souverainement condescendant de la part de Dieu et souverainement utile à l'homme lorsqu'il prévient le voeu de la raison, mais il est généralement ôté à la foi parfaite : les Apôtres, qui avaient commencé de croire en la personne de Jésus *à cause des miracles* (9, 21), croient en la transubstantiation sans aucun signe, *à cause de leur foi* devenue parfaite.

A cet argument de crédibilité externe que constitue le miracle s'ajoute, pour la parole divine, une qualité intrinsèque : celle d'être éminemment croyable, parce qu'elle est prononcée par Dieu. Si elle déploie sa puissance dans ceux qui croient (30), son premier effet étant l'accroissement de la foi elle-même, elle stimule par son contenu comme par son origine une spontanéité intime à laquelle on ne peut résister sans pécher (31).

3. La vocation, puis la présentation authentique du témoignage appellent naturellement l'acceptation de celui-ci. Elle est loin d'être égale chez tous : que le message soit d'ailleurs porté par le Christ (32), par ceux de ses envoyés qui le précèdent (33) ou par ceux qui le suivent (34), ne semble pas faire de différence à ce point de vue. L'inégalité de l'accueil est une propriété connatuelle de tout auditoire humain, mise en une vive lumière par la parabole de la semence (35) ; la semence c'est la parole de Dieu ; la richesse de ses virtualités constitue l'objet propre du récit, mais elles ne se différencient qu'en fonction du terrain qui accueille. Il convient donc de recevoir avec soin (36) un message dont la pleine intelligence est d'ailleurs toujours le fruit de la grâce (37).

Fruit gratuit par conséquent. Et il paraîtrait y avoir des cas dans lesquels l'initiative divine est si arbitraire que, soit par excès soit par défaut, elle ne laisse aucune place à la préparation active du sujet (38). Il n'en est rien cependant, et encore que la collaboration de Dieu et de l'homme se prête fort mal à une analyse disjonctive, c'est la carence de dispositions élémentaires quasi naturelles aux âmes sincères qui interdit l'accès à la foi : créance accordée à un témoin raisonnablement accrédité (39), détachement des biens matériels (40) ou même spirituels (41). Le fait que Dieu tolère de semblables insuffisances ne fait d'ailleurs que souligner l'extrême respect qu'il a pour sa créature (40 bis).

4. Si l'acceptation compréhensive du message est don gratuit, il en est évidemment de même de la communication de la foi : il n'est d'ailleurs pas toujours aisé de distinguer, dans les descriptions concrètes, ces deux aspects qui sont cependant logiquement successifs. Que la foi soit présentée comme le don de Dieu (42) ou bien que son acte soit mentionné comme une partie intrinsèque du déploiement de la grâce justifiante (43), c'est bien une intervention gratuite et d'ailleurs essentiellement intérieure de Dieu (44) qui est substantiellement désignée ici et là. Cette intervention demeure d'une manière toujours actuelle comme le fondement stable de la foi (45), et de sa gracieuseté dépend pour le croyant un état privilégié (46).

L'intervention divine s'insère dans le temps : il y a deux états, bien distincts par leurs qualités, qui marquent l'avant et l'après de la foi (47) ; il est vain de chercher à franchir indûment l'intervalle qui les sépare (48) parce que ce serait violenter l'agrément divin (49). Il faut même dire que cette infusion de la foi s'effectue à un moment précis puisque un signe sensible en est l'instrument (50) et que d'autres dons visiblement manifestés lui sont associés (51). En quoi consiste-t-elle dans l'âme du croyant ? Dans le fait de découvrir avec certitude que c'est Dieu qui est son propre témoin, tandis que les autres témoignages ne font qu'amener graduellement à celui que Dieu porte sur lui-même (52).

10. NATURE DE LA FOI — STRUCTURE ET FONCTION

i. Venons-en à la nature de la foi. La foi établit tout simplement un rapport entre l'esprit du croyant et Dieu. Par là s'explique sa structure ; de là dérivent la nature et l'exercice de son acte. Nous examinerons successivement ces trois points.

Dieu est le fondement de la foi en ce sens qu'il la produit (45),

il l'est encore à titre d'objet (53) : en sorte que la foi, issue de Dieu (54), s'achève en lui, et trouve ainsi un type d'unité qu'on ne peut guère comparer qu'à celui de la vie. La foi, par une parole dont elle discerne l'identité divine (55), assimile le comportement de l'âme croyante à celui du Christ (56) ; elle l'établit dans une vivante relation à Dieu, tout comme le Christ est vivante relation à son Père (57). Il en résulte une série de conséquences aussi immédiates qu'importantes. Cette relation du Christ à son Père connote soumission et obéissance (58), parce que « le Père est plus grand que lui » (59) ; la relation établie par la foi implique semblablement soumission et obéissance vis-à-vis de celui qui l'a instituée : c'est ici et là une question de nature, le degré seul diffère. Comme l'accès à Dieu par la foi n'est possible que dans le Christ qui est le seul fondement (53) et la seule voie (60), c'est vis-à-vis de lui, Dieu incarné, que la soumission inhérente à la foi devient sensible (61) et se mue en obéissance au message qui est sien : l'Évangile (62) ; et par suite à lui-même (63). Cette soumission s'exercera également vis-à-vis des représentants du Christ (64), mais on devra, ils devront eux-mêmes soigneusement, distinguer leur rôle d'avec leur personne (65). Dans cette perspective, une sorte d'antonomase conduit à faire de la foi elle-même une obéissance (66) ; il faut entendre que le croyant est incliné par la foi à obéir (67) à celui qui a autorité pour enseigner, et par là à recevoir (68) docilement (69) l'enseignement lui-même (70).

D'autre part, Celui qui enseigne, et qui est le fondement (45) même de la foi, ne change pas (71), non plus que l'enseignement qu'il donne (72) : il résulte de là que la foi se présente d'une manière plus ou moins explicite comme la conservation d'un dépôt (73). Elle vient de Dieu (74) et doit être conservée dans son intégrité aussi bien par ceux qui la communiquent (75) que par ceux qui la reçoivent (76) ; et c'est ce qui rendra si délicat le rôle du témoin dont nous parlerons ci-après : il doit viser, fût-ce au prix des plus lourds sacrifices, à la transmission plutôt qu'à l'interprétation du dépôt. Le témoin doit savoir donner sa vie, mais il doit savoir également ne rien laisser de lui-même dans le message transmis. La foi est donc une par essence (77) ; et elle crée entre ceux qui la partagent une unité spirituelle (78), qui tend d'ailleurs à s'exprimer socialement par la communauté de la vie en ce qui concerne l'usage des biens (79), et même juridiquement par l'autarchie du groupe en matière de jugement (80).

La transmission de la parole doit respecter l'objectivité intangible qui sied à un message divin ; il n'en faudrait pas conclure qu'elle consiste en l'acceptation d'un code de formules toutes

faites. Elle est, juste à l'opposé, une pédagogie : ceux qui suivent Jésus s'appellent ses disciples (81), et ils sont enseignés par la vie du Maître (61, 81), autant que par ses discours, puisqu'aussi bien c'est sa vie à lui qui est mesure de la leur (82). C'est une pédagogie visible et sensible dont les premiers développements de la foi nous reflètent les mille nuances : l'apôtre est toujours l'envoyé de Dieu (83), il en est seulement le serviteur et le ministre (84), mais son action n'en est pas moins requise (85) ; cette action peut prêter à de fâcheuses équivoques de la part d'auditeurs non avertis (86), mais elle s'accompagne normalement d'une paternité spirituelle plus profonde que tout autre lien (87). D'ailleurs c'est Dieu lui-même qui est le fondement vivant et pour ainsi dire l'âme de la sollicitude qu'il répand sur les croyants par ses ministres (88), et c'est Dieu encore qui a donné le premier et le plus magnifique exemple de cette pédagogie par signes humainement sensibles, qui est à jamais celle de la foi chrétienne et catholique (89).

Si la foi est essentiellement relation de l'esprit du croyant à Dieu, et si Dieu rend, pour sa part, cette relation efficace en se penchant avec sollicitude sur l'homme, celui-ci doit à son tour et par la même foi s'élever jusqu'à Dieu (90) sans retour sur soi (91). La foi a pour fonction principale de tenir non pas une formule mais un existant (92). Ainsi voyons-nous la foi sans reproche ignorer l'ombre du doute en ce qui concerne un fait en liaison avec la transcendance qu'elle affirme (93), tandis que l'imperfection de la foi consiste à émettre un tel doute (94). Cette connexion fondamentale de la foi et de la réalité nous conduit tout naturellement à en examiner la structure métaphysique.

2. La plus célèbre des définitions de la foi présente cette vertu comme étant la conviction des choses que l'on espère, l'assurance de ce que l'on ne voit pas (95). Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point ; remarquons immédiatement que la liaison entre la foi et l'espérance est fréquemment mentionnée (96) par l'Écriture : la grâce de la foi n'est pas donnée à l'homme d'une manière isolée mais pour lui permettre d'atteindre la vie éternelle (97) ; elle se trouve donc tout naturellement orientée vers les biens dont le désir fait l'objet de l'espérance. La foi, cependant, se distingue de l'espérance parce qu'elle se trouve avec la vérité dans une affinité plus étroite. Les réalités béatifiantes sont atteintes par le croyant en tant qu'elles sont vraies (98), c'est d'ailleurs à la vérité que Jésus est venu rendre témoignage (99) et la foi consiste, on l'a vu, en la conservation du message de Jésus : vérité et foi sont conjointes dans le Christ lui-même (too). Il est la Vérité (101), parole vivante du Père ; venu en ce monde, il retourne au Père (102). La

foi qui épouse ce mouvement ne pourra donc s’épanouir que dans la vérité (103), et produire effectivement dans la vérité ses fruits les plus délicats (104). Les prédicateurs de la parole ne trouvent pareillement leur force que dans la vérité (105), et leur joie dans le triomphe de la vérité (106). En regard de la paternité divine qui se déploie dans la vérité se tient celle du démon, père du mensonge (107), et c’est en s’appuyant sur la vérité de la foi que les croyants doivent lui résister (108).

La vérité étant essentiellement communicable, la foi participe par son contenu à cette note distinctive. La foi est l’adhésion au témoignage du Christ, et c’est parce que ce témoignage est substantiellement vérité qu’il fructifie en connaissances plus abondantes à mesure qu’il s’affermit (109). Cette communicabilité de la parole de vérité entraîne d’ailleurs qu’elle doit être la même chez tous ceux qui la distribuent (no) comme chez tous ceux qui la reçoivent, parce qu’elle est présence de la parole du Christ (ni). Les discours en langues, c’est-à-dire les effusions charismatiques qui ne peuvent édifier que celui qui les profère sont bons, mais il faut leur préférer les discours de révélation (112), précisément parce que ceux-ci sont intelligibles pour tous (113). La préférence de S. Paul est visiblement inspirée par un souci d’ordre et d’utilité (114), mais elle rejoint un désir de mise en œuvre de l’intelligence (115) parfaitement conforme à l’exigence de la vérité et à la nature de la foi. Un nouveau degré dans l’objectivation du contenu de foi, requise par le corps social, se trouve marqué par le mot doctrine : la vérité communiquée par mode noétique, et non pas pneumatique, finira par s’exprimer en un ensemble invariable qui s’appelle dépôt en tant qu’il doit être recueilli et intégralement transmis (116), mais qui s’appelle doctrine en tant qu’il constitue une régulation intelligible à laquelle accède normalement tout croyant (117) ; il est évidemment incompatible avec toute doctrine étrangère (1 iS) parce qu’il est précisément la formulation de la foi (119).

Tout ceci montre assez que la foi cesserait d’être elle-même si on voulait faire abstraction en ce qui la concerne de tout contenu de doctrine, c’est-à-dire de tout objet (120).

L’objet de la foi étant coextensif λ la révélation nous n’avons pas à en analyser le détail puisque c’est surtout une question de structure qui nous intéresse. Cependant, afin de bien préciser que la foi n’est pas, comme on l’entend dire trop souvent, une question de sentiment, mais qu’elle comporte expressément un contenu intelligible, notons les deux grands faits consignés et affirmés dans la révélation néo-testamentaire : Dieu est Père Fils et Saint Esprit, et

i

.1

-

il est père des hommes ; le Verbe, seconde Personne de la Sainte Trinité, s'est incarné, a souffert, est mort, est ressuscité : il a, de cette manière, rendu efficace la volonté salvatrice de Dieu à l'égard de l'humanité pécheresse. Les références sont ici trop nombreuses pour être reproduites et d'autre part à n'en citer que quelques unes on trahirait le témoignage qui résulte précisément de leur accumulation convergente. Notons seulement qu'à raison même de l'extension de son objet, la foi peut être présentée par les différents auteurs sacrés comme se portant de préférence vers l'un ou l'autre aspect : elle atteint bien toujours la même concrétude, mais plus immatérielle avec l'expression doctrinale du mystère de Dieu, plus sensible avec la description circonstanciée de la vie de Jésus. La foi se présente, dans les synoptiques, comme un attachement à la personne du Christ : les Apôtres ne comprennent guère le mystère du Royaume de Dieu, encore moins celui de la Croix, mais ils aiment Jésus et demeurent avec lui. Ils prennent confiance, par ce contact familial, en la toute puissance de Dieu ; et leur foi naissante devient ainsi graduellement une conviction sincère en ce qui concerne la mission du Fils de l'homme. Enfin c'est la foi achevée, parfaite, que les actes des Apôtres décrivent comme étant un attachement à la personne du Seigneur Jésus ; seulement il ne s'agit plus de l'engagement initial, réponse spontanée à un amour gratuitement offert : il s'agit d'un attachement qui ne procède pas moins de l'amour de la vérité que de la séduction d'une personne, qui rejoint avec la même aisance et au même degré de concrétude le Verbe incarné venu parmi les siens et le Verbe Principe demeurant dans le Père. D'autre part, S. Jean et S. Paul ont leur manière propre de retenir et d'accuser ce personnalisme sans d'ailleurs négliger le premier point de vue. Mais revenons à l'objectivité de la foi. S. Paul déclare ne connaître que le Christ crucifié (121) et l'économie de sa catéchèse est conforme à l'aveu de sa conviction ; il recommande à Timothée d'intervenir à temps et à contre temps (122), et sa conduite est un vivant exemple à l'appui de ce conseil. Il suffit de lire les épîtres pour être convaincu du rôle prépondérant qu'y joue ce que nos divisions modernes ont appelé partie dogmatique, et pour comprendre que toute l'action de l'Apôtre n'est que la conséquence irrésistible d'une conviction précise et sans appel. On sait d'autre part combien Jésus insiste, en Saint Jean, sur les relations qui le lient à son Père et comment il multiplie les paraboles destinées à nous faire comprendre que son Père est aussi notre Père. D'ailleurs l'objet de foi s'est trouvé très rapidement codifié en « symboles » dont l'actuel credo est une forme à peine évoluée, et ceci indique assez que la foi comporte une tendance spontanée à se cristalliser autour d'un contenu intelligible.

Il serait cependant aussi erroné de réduire la foi à une régulation de l'esprit que d'en faire une question de sentiment. La définition précitée (95), décrivant une involution (48) entre la foi et l'espérance, indique du même coup une référence à l'activité volontaire. Nous reviendrons sur ce point ; bornons-nous à indiquer pour le moment que la foi fait l'objet de conseils et de remarques qui seraient tout à fait inexplicables si elle ne continuait à dépendre de l'inclination volontaire et libre, même après qu'elle a été donnée par Dieu. Les chrétiens sont exhortés à conserver la foi (123), tandis qu'il est tout à fait superflu d'exhorter un homme soit à acquérir soit à conserver la lumière de la raison naturelle ; la foi comporte des degrés qui ne sont pas donnés comme liés à la compréhension meilleure d'un objet intelligible mais comme différenciant une conviction (124) ; la foi est faible lorsque, conservant une attache à des doctrines étrangères, elle éparpille une adhésion qu'elle devrait concentrer sur la seule vérité (125) ; l'intégrité de la foi est liée à une certaine fermeté d'attitude (126) et même à un combat (127), parce qu'elle est conservée dans une conscience pure (128) plutôt que dans un esprit juste. Enfin la foi est une persuasion, puisqu'elle s'oppose à la disposition contraire (129) ; elle requiert donc le concours simultané des différentes facultés du croyant, et ne saurait être réduite à un acte d'intelligence.

3. Amenons en à une description plus proche du domaine psychologique. La foi a un objet, mais elle est connaissance par persuasion (130), non par abstraction. Elle est donc une activité synthétique qui, intéressant toutes les puissances du sujet spirituel, s'enracine en lui au delà de la diversification de ces dernières : aussi est-elle toute proche (131), facilement accessible (132). Etant d'autre part accueil docile d'un message divin, la foi traduit par sa profondeur la puissance de pénétration de la Parole de Dieu (133). On pourrait encore voir dans le grain de senevé (134) une image de la foi, l'une étant réellement (50) et l'autre figurativement le principe du royaume de Dieu. Semée dans l'âme, la foi s'y insère profondément et s'y développe : aussi bien les exhortations des apôtres (135) que les désirs des fidèles (136) montrent que la croissance est, pour la foi, un fait organique ; ce fait est si objectif qu'il se vérifie socialement dans l'église, à ceci près que la foi y a connu, comme révélation, un maximum, au moment de la présence terrestre du Christ (137).

La foi est donc un comportement gratuitement accordé par Dieu, mais qui n'en suit pas moins les lois du développement propre aux habitudes acquises. Il faut ajouter que ce comportement est premièrement intellectuel. C'est ce qu'exprime nettement le symbolisme

de la lumière : *l'incrédule est justement celui* dont l'esprit est privé de cette lumière (138), tandis qu'il faut « croire en la lumière *afin d'être fils de Lumière* » (203). C'est ce qu'indique plus clairement encore l'opposition établie par S. Paul entre la *foi et la* vision claire (139) ou bien entre la foi et la connaissance immédiate (140) : *la foi est une* activité du même genre que celles auxquelles elle s'oppose, et qui doivent d'ailleurs la remplacer (140). Foi et connaissance sont d'ailleurs intimement liées du *fait que* leurs progrès sont concomitants (141). Cette connaissance est d'abord celle d'un fait : le fait chrétien (142) qui serait, hors la foi, privé de portée ; ou bien le fait de la volonté divine, mesure de la vie du croyant (143) ; ou enfin le mystère de Dieu, source de cette même vie (144). C'est dire déjà que la connaissance de foi dépasse une simple notification : elle constitue une pénétration originale qui, par cela seul qu'elle comporte des degrés (145), ne saurait être extérieure au fait. Il y a en effet une connaissance qui est logiquement, sinon psychologiquement, antécédente à la foi : elle est destinée à engendrer l'amour (146), mais elle n'y atteint que par la génération de la foi puisqu'il faut croire pour avoir la vie (147) ; cette connaissance originelle, source de la foi, est même le gage de l'amitié divine (148) avant d'en devenir l'instrument efficace : car il existe également une connaissance conséquente qui donne de pénétrer le sens des affirmations de la foi (149), ou bien qui ne peut exercer sa prise mystérieuse qu'en la dépendance de la foi qu'elle prolonge (150) ; elle se change peu à peu en un contact spirituel habituel avec son objet, ce qui tend à la rapprocher d'une vision (151). Elle est le fondement de rapports intimes (152) et personnels (153) qui s'achèvent dans le don de soi (154), c'est-à-dire dans l'amour (155). D'ailleurs l'amour est lui-même objet de la foi puisque Dieu est Amour (156) ; et l'on comprend bien par là comment la foi, bien que formellement intellectuelle, aboutit normalement à un amour. Le cycle de connaissance dans lequel, nous venons de le voir, la foi joue un rôle central, se réalise en effet au mieux en prenant origine dans l'amour : notification de l'amour (157), croyance en l'amour (158), connaissance consécutive à l'amour (159) reproduisent alors dans l'ordre de l'amour, l'économie des deux connaissances antécédente et conséquente entre lesquelles se situe la foi.

Enfin, le caractère intellectuel de la foi trouverait une nouvelle confirmation dans son activité judiciaire. La méfiance de S. Paul vis-à-vis de la glossolalie se rattache comme on l'a vu à l'intelligibilité qu'il revendique pour l'expression de la foi (160) : c'est au nom de cette même exigence qu'il recommande aux Corinthiens la maturité du jugement (161) : celle-ci est le fait d'un esprit sain, et cette sorte de santé est le fruit d'une foi équilibrée. Bien plus la

foi doit avoir assez de lucidité et de vigueur pour se juger elle-même (162) ; elle fait donc, par cette réflexion sur soi, dont elle a d'ailleurs le privilège parmi les vertus théologiques, la preuve de sa nature rationnelle. On doit même ajouter, à la faveur d'une distinction classique entre intelligence et raison que l'exercice psychologique de la foi relève principalement de la première. Car si le jugement sain relève de la foi en vertu de l'intelligibilité de celle-ci, il y a aussi une sorte de jeu de raison qui aboutit au doute et se trouve par là opposé à la foi. Il montre bien que celle-ci comporte un enracinement rationnel puisque si elle n'était qu'affective, elle se conserverait, contre toutes raisons, par les raisons du cœur ; mais il montre en outre qu'elle est bien au-dessus du discours rationnel proprement dit (163).

Ceci est parfaitement cohérent avec le message évangélique : les rapports de l'homme avec Dieu sont calqués sur ceux du Fils par nature avec son Père : qu'il s'agisse de vie (164), de connaissance (165), d'unité (166), de mission (167), on doit, dans les manifestations différenciées de cette similitude (168), retrouver toujours la même réalité substantielle : la paternité divine (169). Etant de type cognitif la foi ne pourra être qu'une communion intelligible (195) semblable à celle du Père et du Verbe (170), puisqu'elle enveloppe d'ailleurs l'un et l'autre d'une même étreinte (171).

De même que la foi fait la preuve de sa rationalité par son pouvoir d'auto-critique, ainsi lui revient-il, en vertu de son caractère intellectuel, de prendre conscience d'elle-même. Elle y atteint parce qu'elle entraîne comme nous le verrons un engagement, soit vis-à-vis de Dieu, soit vis-à-vis du croyant lui-même. Or tout engagement crée entre celui qui le prend et la mesure objective de ses actes une marge suffisante pour développer la conscience de soi. C'est donc normalement dans la pratique des commandements que la connaissance de foi prend son caractère réflexif (172). Parvenue à ce point de son développement, la foi se trouve concrètement en homologie de structure avec l'amour puisqu'on retrouve ici et là l'égalité avec un autre soi-même. Aussi foi et amour mutuel tombent-ils sous une même ordination divine (173). Ainsi encore, la joie qui normalement découle de l'amour (174) connaît-elle une modalité propre à la foi (175).

4. Après avoir précisé quelle est la nature de la foi, il convient d'examiner son rôle dans l'économie de la vie surnaturelle. Elle en est tout d'abord le principe, parce qu'elle en inspire le dynamisme (176), mais également parce qu'elle en est la mesure, soit dans l'ordre du jugement (177) soit dans celui de l'exercice (178) ;

Iâ

0

on peut discerner une troisième raison, à savoir l'attribution fréquemment faite à la foi d'une propriété essentielle, nous voulons dire la fermeté (179) : telle est bien en effet la qualité qui convient à un fondement (180), tandis que l'édifice lui-même sera caractérisé par l'extension de ses dimensions (181) ; la carence de la foi se nomme au contraire une défaillance (182) comme si elle entraînait que toute la construction chancelle sur ses bases ; de plus, non seulement la foi est ferme un elle-même, mais du fait qu'elle trouve en son propre onncipt fermeté et stabilité (183), le type de service qu'elle rend à autrui consiste à transmettre la qualité qu'elle participe et ce service s'appelle pour cette raison un affermissement (182). Enfin c'est par la foi que le Christ habite dans le cœur des fidèles (184), c'est donc la foi qui est le principe caché de l'enracinement et de l'assise qui appartiennent aussi à la ciarité (185). ■<

En second lieu la foi justifie si elle opère par la charité (186) : mais seulement dans ce cas (187). C'en serait assez pour distinguer ces deux vertus ; elles ont d'ailleurs leurs propriétés spécifiques (188), ce qui suffit à écarter toute confusion quand on attribue à la foi l'œuvre de la justification. Celle-ci relève formellement et immédiatement de la charité (189) ; mais ninime il ne peut y avoir d'amour justifiant sans foi ni, normalement, de foi sans charité, il suit que la foi joue dans la justification un rôle fondamental. Le seul fait de croire équivaut à l'assurance de la justification, celui de ne pas croire entraîne condamnation (190) : c'est que la foi purifie (101) parce qu'elle est un appel à une justice venant de Dieu (192), parce qu'elle constitue ultérieurement un titre à la vie divine (193), parce qu'elle est enfin le principe même de cette vie (194).

Comme on l'a vu, cette foi ne peut être sans objet : en tant qu'elle est justifiante, elle s'adresse premièrement au Christ, implicitement au moins, et *elle* le retrouve alors au terme de son processus, c'est-à-dire dans la vie (195) : mais en général la foi adhère au Christ explicitement (196), et elle est justifiante pour le croyant parce qu'elle le fait être un avec le Christ (197) ' ainsi en effet, elle lui permet d'approcher de Dieu (198) et de posséder la grâce (199) principe de vie. Croire au Christ entraîne donc que l'on croit en Dieu (200) en tant qu'il opère dans le Christ la résurrection dont dépend notre propre vie (201). Concluons d'une manière encore plus adéquate que la foi justifiante s'adresse simultanément au Père au Fils et par conséquent à l'Esprit Saint (202) : à Dieu, au Christ, et à l'Esprit de Jésus, qui, de ce point de vue, constituent simplement trois désignations distinctes du même Principe.

Il en résulte que la foi nous assimile au Christ, non seulement en

ce qui concerne la justification et la résurrection, mais également dans l'ordre de la filiation (203). C'est une filiation, attachée d'ailleurs à des conditions morales dont l'enfance offre le modèle (41), qui constitue la substance de l'héritage promis à la foi (204), comme elle est la raison des prérogatives du Fils par nature (205) : nous sommes cohéritiers (206) du Christ, puisque nous recevons par adoption (207) ce que lui-même possède par nature (208).

La justification dérive donc de la foi comme une conséquence de la structure surnaturelle de cette vertu, et nous venons de tracer une esquisse sommaire de l'homologie de leurs développements respectifs. A mesure que la foi effectue, de son objet, une prise plus adéquate, la justification s'achemine vers son véritable statut qui est une communion intime à la vie divine elle-même. Cette perspective est tout à fait différente de celle de l'ancienne loi, et nous nous contentons de rappeler en passant le thème développé par Saint Paul (209) et devenu classique : d'une part la loi donne la connaissance de transgressions (210) qui peuvent être remises par des œuvres (211), d'autre part la foi est imputée à justice par la grâce de Dieu (212) ; les œuvres sont prescrites par la loi et accomplies par l'homme, tandis que la foi résulte d'un appel de Dieu et obtient une justice venant également de Dieu (213). Les deux alliances s'opposent comme la chair et l'esprit, l'une est pour la liberté l'autre pour la servitude (214) ; et ceux-là même qui appartenaient à la première doivent, pour être sauvés, résolument faire choix de la seconde c'est-à-dire croire au Christ (215). En retour les œuvres elles-mêmes prennent valeur en fonction de la foi ; il est seulement requis de toujours agir en pleine conviction (216) ; dans le cas contraire on n'agit pas en vertu de la foi et par suite on pèche (217).

La foi, qui justifie, conduit au terme de la justification qui est la glorification (218). Le message de la foi est en effet l'Evangile de gloire (219), et la foi prépare à contempler la gloire de Dieu puisqu'elle permet d'en voir la manifestation dès ici bas (220). La foi en la gloire entraîne la glorification, tout de même que la foi en la lumière change celui qui croit en enfant de lumière (221). Cette affinité entre la lumière et la foi se manifeste dans l'infirmité même de cette dernière qui peut et doit, sous le régime de l'amour, associer un objet vu à un objet non vu (222). La foi ne cessera qu'en faveur de la vision (223) qu'elle prépare, et dont elle se distingue : aussi bien du côté de l'objet qui peut être saisi en lui-même (224) ou bien médiatement (225) et donc partiellement, que du côté du sujet qui peut être plus ou moins identifié à l'acte qu'il exerce (226). La foi commence, dans l'ordre de la gloire et de la lumière, une assimilation que la vision consommera en similitude objective (227).

— L'EXERCICE CONCRET DE LA FOI

11. l'exercice concret de la foi en tant qu'il relève
DU CROYANT

i. On s'est appliqué, dans ce qui précède, à dégager de textes qui décrivent la foi dans sa vivante complexité l'enseignement qu'ils comportent concernant sa nature- Il convient d'en venir maintenant au déploiement de l'activité de la foi. L'activité humaine n'est ni purement spirituelle, ni par suite, purement immanente ; l'esprit du croyant ne saurait donc être considéré abstraitement, et indépendamment des conditions concrètes dans lesquelles s'engage sa destinée. Après avoir envisagé l'appel ou vocation à la foi nous sommes remontés progressivement vers l'insertion de cette vertu dans l'âme du croyant ; le même point de départ commande une autre voie que nous allons maintenant jalonner. Celui qui répond à la vocation et reçoit la grâce de la foi contracte par là même un engagement : nous avons vu qu'il doit « garder le dépôt » (73), c'est-à-dire tenir fermement un ensemble de vérités présentées par Dieu ou au nom de Dieu. Or c'est là un aspect d'un engagement plus complet. Quand le Christ appelle ses disciples, il ne leur propose pas un Credo abstrait, il se présente lui-même comme le Maître de vérité (228) que l'on peut refuser ou accepter de suivre (229). L'engagement est concret en même temps qu'idéal ; il joue entre un esprit et une doctrine (230) : mais également entre deux personnes (231), au point d'exclure tout autre lien personnel (232). Dieu d'ailleurs répond à cet engagement de la foi ; non seulement il est fidèle dans ses promesses (ce qui suggère entre la foi et l'espérance, une affinité semblable à celle que nous avons déjà observée entre la foi et la charité) parce qu'il les accomplit (233), mais il tient en sa propre fidélité la raison de cet accomplissement (234). La fidélité de Dieu, étant liée à sa nature, demeure malgré l'infidélité, c'est-à-dire l'incrédulité de l'homme (235) ; encore que les effets de la fidélité divine soient suspendus si l'infidélité de l'homme va jusqu'au reniement : Dieu ne peut se renier lui-même, il ne peut donc être infidèle, mais il renie ceux qui le renient (236). Enfin la fidélité de Dieu est le garant de la justification (237) plénière qui est objet de ses promesses (238) et même de la véracité de ses apôtres (239).

Le Christ est donc venu solliciter un engagement qui commence, avec lui, au degré de concrétude qui est connaturel à l'homme ; la réciprocité de cet engagement dérive immédiatement de la fidélité de Dieu, mais elle peut en quelque sorte s'intérioriser ou s'extérioriser. Dans le premier cas, le croyant a pour répondant Dieu

lui-même, servi (240) et prié (241) dans le secret ; dans le second cas c'est à l'Eglise, substitut visible du Dieu invisible (242), que le chrétien est redevable de son engagement vis-à-vis du Christ (243). Ces deux modalités ne sont d'ailleurs pas exclusives ; elles trouvent au contraire en une continuité imposée par la nature de l'homme et doivent être mises en œuvre simultanément (244).

2. **L'engagement de la foi, et nous pouvons parler, d'après ce** qui précède immédiatement, d'engagement réciproque, est comme un pacte qui doit présider à toute la vie du croyant : de par sa nature même, un engagement requiert qu'on le tienne, c'est-à-dire que l'on surmonte les circonstances contraires, et que d'autre part on en traduise d'une manière réelle le contenu positif. En d'autres termes, pour la foi comme pour tout ce qui concerne l'agir humain, à l'engagement initial suivent normalement l'épreuve et la preuve. La foi est éprouvée par tout ce qui semble compromettre la sécurité de son exercice, elle fait la preuve d'elle-même en se produisant en œuvres : nous allons retrouver successivement ces deux points dans le livre de l'Ecriture. La foi n'est jamais, nous l'avons vu, complètement inconditionnée : elle suppose un équilibre entre les signes qui l'accréditent et l'intensité de l'engagement qu'elle commande. L'épreuve de la foi consiste dans la rupture de cet équilibre délicat. Or cette rupture peut se consommer de deux façons : si l'engagement l'emporte sur le signe, c'est le croyant qui est éprouvé par Dieu (245) ; si, au contraire, le croyant exige des signes disproportionnés à l'engagement qu'il consent (246), ou bien refuse tout engagement malgré les signes, c'est Dieu qui est mis à l'épreuve puisque c'est lui qui donne les signes, c'est Dieu qui est tenté (247).

D'autre part la foi doit faire, par les œuvres, la preuve de son authenticité. Ce second caractère n'est pas moins inscrit dans sa nature que le support de l'épreuve, car la foi elle-même est la première des œuvres (248) ; elle repose d'ailleurs sur un témoignage divin exprimé en œuvres (249), il est donc tout naturel qu'elle ait la même structure que son fondement (250). On se souvient d'ailleurs que la foi établit entre le croyant et Dieu des relations toutes semblables à celles qui lient le Christ à son Père. Nous trouvons de ce fait une nouvelle confirmation dans le caractère obligatoirement actif de la foi. C'est en effet par les œuvres qu'il lui donne d'accomplir que le Père rend témoignage au Fils qu'il l'a envoyé sur terre (249) ; mais en retour ce sont ces mêmes œuvres qui constituent le témoignage rendu par le Fils à son Père (281). Comme d'autre part la foi associe intimement le croyant au premier aspect du témoignage (250), il est tout à fait normal qu'elle l'associe non moins intimement au second, laissant ainsi transparaître sa rigou-

reuse structure théocentrique : elle fait retour à Dieu en autant de manières qu'elle en procède.

De cette question de nature découle une question de fait : la foi doit agir, sinon elle est comme un corps sans âme, elle est morte (251) et ne peut être justifiante (252) ; il est d'ailleurs bien clair qu'il s'agit de l'œuvre de la foi et non de celle de la loi (253) : cette dernière, on l'a vu, n'est pas non plus justifiante (209, 217). La preuve de la foi par les œuvres n'est d'ailleurs pas un luxe facultatif. Si la foi n'agit point c'est qu'elle est trop faible ; elle peut encourir ce reproche de multiples façons, mais c'est toujours la même carence intrinsèque qui est stigmatisée. Qu'il s'agisse de faits contraires à l'ordre habituel (254), ou de conditions actuelles (255) ou prochaines (256) que l'évidence sensible considère comme opposées à la vie naturelle, la foi doit dominer ce qui n'est, comparé à Dieu, qu'apparence ; et si elle ne le fait pas, c'est qu'elle est insuffisante, voire inexistante (257), puisqu'elle est incapable d'agir en adhérant pour ainsi dire à l'agir divin. C'est seulement l'absence de foi qui limite les possibilités de l'action divine, aussi bien chez ceux qui la reçoivent (258) que chez ceux qui ont été choisis pour en être les instruments (259). C'est d'ailleurs une foi allant jusqu'à la pratique qui est louée par Jésus lui-même (260), parce que celle là seulement est une véritable sagesse (261). Et il est impossible de ne point rapprocher le rôle dévolu à S. Pierre en ce qui concerne la primauté dans la foi (262), de la spontanéité avec laquelle le même apôtre traduit immédiatement sa foi en attitudes concrètes (263). La foi qui est louée par Jésus, c'est celle qui obtient les miracles qu'elle ose demander et auxquels elle est conviée à coopérer : miracles physiques qui soulagent la misère de l'homme (264), miracles spirituels que Jésus prend plus spécialement comme signes de sa mission (265) ; et la même économie demeure à ce double point de vue dans l'Eglise d'une manière permanente (266).

L'épreuve et la preuve de la foi sont d'ailleurs constamment mêlées, parce qu'elles connotent l'une comme l'autre un combat (267) qui ne peut pas être sans souffrance (268), et dont la foi est l'enjeu dans le premier cas (269), le principe dans le second (270). Mais, tandis que l'épreuve accroît par la constance (271) le prix (272) et pour ainsi dire la densité de la foi, la preuve positive que la foi fait d'elle-même, par les œuvres qui lui sont propres, s'achève en victoire (273) ; plus profondément encore, cette œuvre divine qu'est la foi réalise par nature un degré de présence de Dieu (90-94) qui est suprême hommage (274) en même temps qu'il exclut tout combat (275) : la foi fait du croyant comme tel un Victorieux (302).

12. l'exercice concret de la foi en tant qu'il est ordonné
à la manifestation de celle-ci. le témoignage

i. Le développement de la foi comporte une autre étape. Intimement liée à la vérité qui en est l'objet et à la vie qui en est le fruit, la foi participe à la communicabilité qui est le fait de l'une et de l'autre : la foi repose sur la communication de la vérité, mais elle tend à son tour à transmettre le dépôt reçu ; la foi recueille le témoignage destiné à la sustenter (318), ensuite elle témoigne elle-même. Avant de présenter les textes qui concernent cette question, disons de suite que le mot témoignage a plusieurs sens qui sont généralement impliqués simultanément, le contexte seul permettant de fixer le poids respectif de chacun d'eux. On distingue d'ordinaire deux témoignages, l'un objectif (310) l'autre subjectif, et c'est cette seconde acception que l'on rencontrera dans la plupart des textes cités. On désigne par témoignage objectif le *contenu* du dépôt en tant qu'il est transmis ou transmissible. Cette transmission suppose normalement la foi du témoin qui, à la différence du prophète, n'a pas l'évidence de ce dont il témoigne. Aussi convient-il de distinguer deux espèces de témoignage objectif selon qu'il s'agit d'un fait, par exemple les miracles du Christ ou sa Résurrection (276), ou bien d'une croyance fondée sur l'interprétation des faits, par exemple la divinité du Christ (277) ou sa qualité de Rédempteur (278). Il est clair que dans le second cas la contribution personnelle du témoin est plus grande que dans le premier, puisqu'il fait sienne l'interprétation qu'il propose. Nous réservons cependant le nom de témoignage subjectif à un tout autre type d'activité du témoin : il ne s'agit plus d'une conviction intellectuelle qui s'ajoute comme un coefficient de certitude supplémentaire à l'interprétation transmise, mais de toutes les démarches ou attitudes qui sont de nature à communiquer cette conviction. Nous avons déjà examiné le témoignage objectif à propos du dépôt, c'est donc du témoignage subjectif qu'il va maintenant être question.

Il s'adresse, absolument, à la Vérité (286) (228). Cependant le témoignage chrétien concerne toujours, en fait, des personnes ; et c'est l'une de ses marques distinctives car cela suppose tout simplement que l'idéal soit personnifié. Il en résulte immédiatement qu'il est réciproque (279), parce que le type de connaissance requis pour pouvoir témoigner exige un engagement vis-à-vis de la foi à laquelle le témoignage est ordonné : un tel engagement fait connaître le témoin, tout comme celui-ci connaît ceux qui accueillent son message. Cette réciprocité du témoignage se retrouve dès qu'une distinction personnelle est réalisée soit en Dieu soit entre Dieu et la créature.

2. L'Incarnation rend sensibles la distinction et les rapports personnels que le Christ soutient avec son Père. Le Père rend témoignage à Jésus soit par lui-même (280), soit également par les oeuvres qu'il lui donne d'accomplir (281), soit par ces oeuvres seulement (282) ; semblablement l'Esprit témoigne de Jésus (283), et c'est ce même et unique témoignage de Dieu que l'on retrouve vivant en ceux qui croient que Jésus est le Christ (284). En retour Jésus rend témoignage (285), à la vérité comme il l'affirme explicitement (286), mais d'une manière plus précise à son Père (287). Comme il est le « premier né de toute créature » (288) sans être lui-même une créature, ainsi est-il non pas le premier témoin, mais le Témoin (289) ; il n'a pas la foi mais il est le Fidèle (289-290), il ne rend pas témoignage à une vérité qui serait extérieure à lui-même, parce qu'il est le Véridique (290) et la Vérité (291), il est de par sa fidélité établi sur toute la maison de Dieu (292).

Jésus témoigne aussi de lui-même ; cela peut paraître illégitime (293), mais il faut bien prendre garde à la situation très particulière du Verbe incarné. Il est toujours dans le Père comme le Père est en lui (294), en sorte qu'il ne fait rien de lui-même (295). Il ne juge pas de lui-même (296) : d'où suit que s'il témoigne de lui-même, c'est à la vérité le Père (297) ou les oeuvres du Père (294) qui témoignent. L'altérité requise au témoignage est donc bien respectée, mais parce qu'elle est ici invisible elle se trouve en quelque sorte résorbée dans l'unité visible de la personne du Christ. Cette référence au Père, ou à Dieu, est le plus souvent explicite ; elle demeure réelle, encore que sous-entendue, lorsque Jésus en appelle à la science qu'il a de lui-même (298) ou bien, et c'est tout un, prophétise de lui-même (299) : la succession temporelle des phases du témoignage et le rapport qu'elle implique n'est que le vestige sensible de l'éternelle relation du Père et du Fils, relation rendue visible par l'incarnation du Fils. Il est clair qu'on ne doit jamais oublier ce fondement réel, même lorsque Jésus sans le mentionner témoigne de lui-même, soit par ses paroles (300) soit par ses oeuvres (301).

Le témoignage n'a pas d'autre principe que Dieu, et même que ce qui, en Dieu, est principe ; il traverse en quelque sorte le Christ, sans rien perdre, malgré l'apparence, de sa nature dualistique ; il atteint ensuite l'homme et c'est alors qu'il intéresse la foi. Jésus confessa ses disciples devant son Père (302), c'est-à-dire attestera leur qualité de disciples. La foi implique en retour un témoignage rendu au Christ. Le plus saisissant des témoignages personnels est celui de Jean Baptiste (303), parce qu'il constitue une reconnaissance officielle du Christ par l'humanité ; il repose d'ailleurs

formellement sur un signe du ciel (304), c'est-à-dire qu'il vient bien du ciel, encore qu'il vérifie sur terre d'une manière particulièrement émouvante la réciprocité (305) propre à tout témoignage. Après Jean d'autres vinrent, dont le témoignage est plus grand (306), parce qu'il ne consiste plus dans la reconnaissance d'un signe, mais procède de l'amour (307) ; cependant c'est un témoignage collectif que Jésus établit en sa faveur avec le collège apostolique (308), et le « témoignage de Jésus » demeure vivant dans l'Eglise, avec la double modalité subjective (309) et objective (310), cette dernière impliquant en fait la réciprocité (311) indiquée dès le début de ce paragraphe.

Ainsi, de Dieu au Christ, et du Christ à l'homme, là où il y a distinction, là aussi il y a témoignage ; un témoignage s'exerçant directement entre Dieu et l'homme achèvera donc normalement cette description : il consiste surtout en une docilité à l'action divine (312) qui en fait conjointement l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme. Le Christ est d'ailleurs toujours impliqué, car c'est en se rencontrant au sujet de son témoignage à lui que Dieu et l'homme témoignent mutuellement l'un de l'autre (313).

3. Foi et témoignage ont même contenu objectif puisque le dépôt de la foi est transmis par témoignage, et comme c'est la foi qui est, on l'a vu, justificante, il faut conclure que c'est le témoignage qui est ordonné à la foi, et non l'inverse (318). Il y a entre la foi et le témoignage un autre point commun non moins important : ils concernent l'un et l'autre la réalité (314), la Vérité (286) : la foi est toujours, comme on l'a noté plus haut (92-94), réalisatrice d'une existence, d'ailleurs déterminément qualifiée ; le témoignage s'adresse à cette même existence et c'est pourquoi il est toujours, dans le même sujet, postérieur à la foi, se présentant comme le fruit normal de sa croissance, tandis qu'il est ordonné chez autrui à la genèse de la foi dont il est le fondement.

Foi et témoignage sont donc relatifs à la même réalité, envisagée par surcroît dans la même spécification objective. Il est maintenant facile de comprendre ce qui les distingue et les éclaire l'un par l'autre. La foi s'oppose à la vision claire (315), tandis que le témoignage requiert de par sa nature un contact aussi immédiat que possible avec son objet. Jésus témoin du Père (316), Jean Baptiste témoin du Messie (317), Jean témoin de la crucifixion (318), les apôtres témoins de Jésus dès l'origine (319). ou témoins de sa résurrection (276) : tous ont vu et ont dû voir (320), ou bien percevoir d'une manière immédiate appropriée (321) la réalité dont ils témoignent : les pères de l'Eglise ont noté que Thomas, incrédule

parce qu'il veut voir (322), est devenu pour nous, par cette requête d'évidence sensible obstacle à la foi parfaite (323), le témoin privilégié de la résurrection. Cette opposition relative entre foi et témoignage est d'ailleurs à rapprocher du caractère dualistique de ce dernier. Quand le témoignage s'exerce entre personnes de même nature, il peut être parfaitement réciproque ; mais tel n'est pas le statut du témoignage chrétien en aucun de ses cas. Jésus lui-même, en tant qu'il est sujet actif ou passif du témoignage du Père, dit bien de celui-ci : « le Père est plus grand que moi » (324). Celle des deux personnes qui, du moins dans son rôle de témoin, est supérieure par nature, peut connaître l'autre intrinsèquement, tandis que l'inverse n'est pas vrai. En sorte que l'économie dualistique du témoignage se traduit en deux fonctions symétriques par leur rôle mais diverses par leur espèce : l'une est la manifestation d'une connaissance adéquate et c'est le témoignage proprement dit, l'autre la manifestation d'une connaissance certaine mais nécessairement inadéquate et c'est la foi. Nous retrouvons cette conclusion déjà lue au livre des créatures : la foi est une connaissance qui doit subir les conditions que lui impose une nature inférieure. Il n'était donc pas superflu de caractériser le témoignage par les cas tout à fait purs dans lesquels les personnes entre lesquelles il s'exerce sont, de par l'égalité de leur perfection, rendues étrangères à la foi.

Voici maintenant une conséquence de la situation particulière de la foi en regard du témoignage proprement dit. Dieu parle par ses témoins, et c'est ce message qui est destiné à éveiller la foi chez l'auditeur. Ce message, c'est la parole divine, témoignage de Dieu, mais exprimée, transmise par le témoin, revêtue par conséquent de la foi de celui-ci. Quelles seront, dans l'efficacité du message, les contributions respectives du témoignage de Dieu et de la foi du témoin ? La question n'est pas chimérique puisque ces deux éléments sont distincts ; mais, à leur opposition relative dans un fondement objectif commun, fait place, dans un exercice conjugué en vue d'une même fin, une loi de compensation. Tantôt c'est l'activité du témoin qui est mise en valeur (325) comme si elle était l'essentiel, et Dieu la requiert impérieusement (326). Tantôt au contraire l'apôtre est comparable au serviteur inutile (327), car c'est la parole de Dieu qui se répand d'elle-même (328) et manifeste la force de Dieu (329) et sa propre puissance (330). Il arrive également que le message se présente comme le prolongement normal de la foi du témoin (331), ou comme une exigence intrinsèque de la parole, exigence participée par le témoin lui-même (332). Ces nuances diverses concernent d'ailleurs beaucoup plus les dispositions intimes du témoin que le déploiement extérieur de son activité ; l'immolation de soi est, en effet, normalement, le témoignage

actif par excellence, mais elle peut n'être également que la conséquence passivement acceptée du témoignage objectif (333). Qu'il soit d'ailleurs plus ou moins actif, le témoin s'appuie toujours, tant pour l'efficacité de sa parole (334) que pour sa propre fidélité (335), sur la force de Dieu.

Tel est donc, au moins dans la mesure où il intéresse l'économie de la foi, le témoignage saisi en sa richesse complexe : il est dualistique puisque personnel, il coïncide avec la foi dans son fondement objectif, il s'en distingue par la perception immédiate dont il procède, il l'équilibre enfin dans la communication qu'elle fait d'elle-même. Arrêtons-nous un instant à ce dernier point : mais au lieu de considérer la fin extrinsèque au témoin, à savoir l'éveil de la foi en autrui, envisageons le témoin lui-même. Le témoignage, parole divine, maintient en acte la foi réceptrice du témoin : et celle-ci, à son tour, produit un témoignage dérivé qui est comme le véhicule de cette parole. Or il est bien clair que ce dernier témoignage, subjectif au maximum, peut soutenir avec la foi du témoin des rapports tout semblables à ceux que nous venons d'examiner entre cette même foi et le témoignage premier, c'est-à-dire la parole de Dieu. Tout d'abord ce témoignage subjectif peut être à peu près annulé, le témoin croyant demeurant purement réceptif, par sa foi, d'une lumière qui le traverse et atteint au delà de lui. Cette idée d'illumination est particulièrement développée dans l'Évangile de l'enfance et nous y voyons les témoins réduits à l'inaction, mais à une inaction, hâtons-nous de l'ajouter, convenable à leur état (336). Cette illumination naît sur terre en même temps que Dieu, parce que Dieu est lumière (337), en sorte que ceux qui sont enfants de Dieu doivent être fils de lumière (338). Cela ne veut pas dire qu'ils ne doivent point agir, mais leurs œuvres, bonnes premièrement au regard de Dieu, luisent de sa lumière à lui puisque c'est à lui que rendent gloire ceux qui les observent (339). Ce premier degré dans le témoignage est en quelque sorte immanent à la vie et à la foi chrétiennes ; il en est un second auquel tous n'ont pas le courage d'accéder (340) et qui inaugure une extériorisation nécessaire : l'œuvre de la foi comporte une confession (341) qui doit être capable de surmonter toute hostilité (342), toute violence (343), même celle de la mort (344). Parvenue à cette plénitude dans l'exercice, la foi prend plus parfaitement conscience de la valeur de son objet et d'elle-même ; elle s'épanouit dans la joie (345) ; et cette joie est toujours conjuguée par sa structure à celle que nous avons déjà rencontrée (175).

La confession, qui doit aller à l'extrême si le croyant y est contraint, n'épuise pas la fécondité de la foi : celle-ci s'étend en effet

jusqu'à un témoignage actif qui consiste à ajuster la parole de Dieu à l'auditeur humain, et qui appartient en propre à l'apôtre. L'apôtre est au service de celui qui l'envoie (346) ; il lui est seulement demandé d'être fidèle dans l'accomplissement d'une tâche (347) qui s'impose à lui de par Dieu (348), puisque c'est Dieu lui-même qui donne le pouvoir de l'accomplir (349) ; et son rôle comme son témoignage subjectif, demeurent secondaires en regard du témoignage objectif que Dieu saura toujours porter (350).

Cependant, si l'apôtre est un serviteur inutile, il n'est pas un fonctionnaire, et la distinction vaut d'être notée : il s'acquittera de sa tâche avec sollicitude parce que cette tâche est ordonnée à la propagation de la foi, et parce qu'il doit avoir au cœur, comme son Maître (351), le souci de la foi (352). Cette sollicitude se manifestera, d'une manière habituelle, par le respect de la Parole de Dieu en elle-même et dans la communication qui en sera faite (353) ; mais elle peut en droit exiger de l'apôtre comme tel, c'est-à-dire comme responsable de la transmission efficace du message, un sacrifice total payé en retour par la joie (354) : c'est un troisième aspect de la joie de la foi ; il procède de l'amour par le zèle, le premier (175) par la valeur de la vérité, le second (345) par la suprématie de cette valeur sur toute autre- La sollicitude pour la foi et pour ses ultimes ramifications n'est d'ailleurs pas le privilège exclusif de l'apôtre ; elle est, comme nous l'avons vu, inscrite par Dieu lui-même dans le statut chrétien (355), et tous les croyants, chacun à son rang, doivent en porter la charge (356).

4. C'est donc par une croissance normale et harmonieuse que la foi, se nourrissant d'abord du témoignage reçu, en vient à transmettre objectivement ce même témoignage : non sans y ajouter la double contribution de la persuasion (et de la « persuasivité ») qui lui est intrinsèque, et d'un potentiel d'initiative dont elle est la source vive. Mais à cette loi de croissance peuvent faire échec des ruptures et des chocs en retour ; le cas typique est le reniement (357). La racine étant atteinte, tous les fruits le sont en même temps ; et toutes les forces dépensées par la foi au service de Dieu peuvent alors se retourner contre lui : c'est la trahison (358) ; elle aboutit au désespoir (359), tout comme la foi et le zèle de la foi,, à la joie.

13. L'ENGAGEMENT CONCRET DE LA FOI EN TANT qu'il ENTRAÎNE UN ENGAGEMENT DU CROYANT VIS-A-VIS DE LUI-MÊME

i. Après avoir analysé la nature de la foi, nous nous sommes.

efforcés, toujours en suivant l'Ecriture, de discerner les modalités de son exercice. On peut aller plus loin encore dans l'examen des conditions concrètes et individuelles de la vie de foi. De même que le mot témoignage comporte deux grands sens, ainsi peut-on distinguer un engagement objectif, à savoir celui du croyant vis-à-vis d'une règle de foi qui lui est sous quelque rapport extérieure, qu'il s'agisse de Dieu, du Christ ou de l'Eglise ; et un engagement subjectif, qui n'est rien autre, envisagé dans le cas particulier de la foi, que l'engagement immanent à toute action créée, plus particulièrement à toute action incarnée. Rendre témoignage est toujours onéreux et coûte des forces : c'est cette charge en tant qu'elle pèse, ou ces virtualités en tant qu'elles procèdent, qui constituent le témoignage subjectif, intrinsèquement lié au témoignage objectif. De même : à l'engagement commandé par un objet extérieur, personne ou idéal, engagement objectif par conséquent, est lié un ensemble de comportements qui engagent inmanquablement le sujet vis-à-vis de lui-même ; et c'est de cet engagement-là, subjectif on le voit, dont nous allons maintenant nous occuper.

4

La foi, nous l'avons vu, repose, en une mesure au moins, sur les signes. Quelles exigences sont-elles permises pour chaque croyant à ce point de vue ? Quel sera pour un chacun le régime d'équilibre psychologique entre la recherche ou l'attente des signes et l'engagement inconditionné vis-à-vis de Dieu ? La réponse de l'Ecriture n'est point décisive mais ne laisse pas d'être fort suggestive. Jésus accorde des signes (et il est bien entendu que nous ne parlons plus ici des miracles au sens proprement dit dont le rôle a déjà été examiné : il s'agit de signes beaucoup plus modestes, analogues à ceux que présente la vie courante pour un regard attentif), soit pour provoquer un premier étonnement en vue du don de la foi (360), soit pour donner à une foi latente l'occasion de se produire (361), ou encore pour contraindre une foi timide à prendre conscience d'elle-même (362) : autant de concessions, qui d'ailleurs ne suffisent pas toujours (363), de la condescendance divine à l'humaine lenteur. Mais le signe peut encore être tout à la fois une récompense et une occasion d'affermissement pour la foi qui l'a mérité (364) ; il prend alors toute son excellence. Cependant, le signe reste d'une interprétation délicate : le risque est réel de s'attarder à sa valeur d'utilité au lieu de remonter à sa valeur de signification (365), ce qui est le matérialiser et le profaner. La signification elle-même n'est pas toujours claire, puisqu'il faut se garder d'établir une correspondance simpliste entre l'ordre moral et les événements contingents (366), et que d'autre part le signe ne saurait à lui seul suffire pour établir l'authenticité du mandat divin de celui qui l'accomplit (367). C'est sans doute la première

de ces raisons qui a incliné Jésus à n'accorder les signes, au moins habituellement, qu'avec tant de parcimonie. Ses plus intimes amis (368) ne sont pas plus favorisés que ses ennemis, quelle que soit d'ailleurs l'attitude qu'ils adoptent : curiosité (369), provocation (370), ironie (371) ; Jésus écarte les demandes, ou oppose un refus formel, ou se tait et n'accorde rien ; il se laisse bien toucher par S. Thomas, mais non sans exprimer les plus sévères réserves (323). Cependant cette attitude semble bien avoir un autre motif que le danger de matérialisation. Qu'on compare en effet les textes auxquels nous venons de renvoyer ; on verra que Jésus accorde spontanément des signes à ceux qui n'en demandent pas (364), tandis que, S. Thomas excepté, il les refuse à ceux qui les sollicitent (368-371). Il semble que Jésus ait offert les miracles surtout aux « simples », aux « petits ». Petits selon le monde, pauvres de science humaine, frustes sinon simples d'esprit : et par là difficilement perméables à la spéculation et à une présentation intellectuelle du Royaume ; simples, c'est-à-dire loyaux, sincères, droits, ne soulevant pas de vaines critiques parce qu'ils sont humbles, et en ce sens petits. C'est à ceux-là donc que le miracle s'adresse premièrement : il est peut-être le seul moyen de les atteindre, en s'insérant au niveau de leurs préoccupations habituelles ; mais en retour il n'est bien compris que par eux, il ne fera pas écran : aussi Jésus l'emploie-t-il alors sans arrière-pensée, tandis qu'il se dérobe devant la moindre trace de recherche ou de duplicité. Telle est donc l'économie habituelle : cependant Jésus tient en outre à poser en principe que l'inclination d'une âme à *désirer*, non nécessairement à accueillir, des signes doit-être en raison inverse du degré de perfection où Dieu la veut. Le cas de Marie-Madeleine est particulièrement typique à cet égard. Jésus prononce son nom pour apaiser son inquiétude (361), et c'est là un signe gratuitement offert ; mais il prévient formellement tout geste quêteur qui équivaldrait à la prise de possession d'un signe (368). Rappelons également que Zacharie est puni parce qu'au lieu de croire il demande un signe du *fait* qui lui est annoncé (94), tandis que Marie qui se contente de poser un « *Comment* » (93) se trouve gratuitement stimulée à croire, par l'annonce de la conception miraculeuse d'Elisabeth. C'est que l'objet de la foi est bien au delà des signes : s'il est engagé dans le sensible, il est, en lui-même, spirituel, en sorte que la recherche du signe, en limitant et rabaissant la curiosité, risque très fort d'interdire l'accès à la vraie foi. Le signe est alors non seulement inutile mais nuisible. Il est bon au contraire s'il est accueilli par une foi assez pure et assez maîtresse d'elle-même pour en discerner l'origine divine et l'ordination providentielle. Le signe est pour la foi ce complément qui est donné à celui qui possède, et ôté à celui qui n'a pas (372) ; il est assez proche d'elle

pour s'y incorporer mais il demeure trop chargé de matérialité pour ne pas la souiller s'il n'est convenablement transposé. Aussi la foi ne doit-elle être vis-à-vis de lui ni indifférente ni dépendante mais seulement accueillante.

La relation de la foi et dû comportement moral pourrait être caractérisée d'une manière exactement contraire : dépendance et indifférence. Dépendance parce que la participation à la vie divine dont la foi est le principe ne peut aller sans la prétérition de toute autre convoitise (373). Indifférence parce que foi et moralité ne sont pas de même espèce. L'accomplissement exact de fonctions sacrées entraîne l'affermissement de la foi (374), mais la moralité proprement dite ne donne positivement, ni le principe ni le développement de la foi : elle peut compromettre radicalement cette dernière, mais n'interfère véritablement avec elle que par ses carences. La foi est communion à la vérité divine, ceux-là lui sont donc étrangers par avance qui se rendent incapables de la connaissance authentique de la vérité par une curiosité enfiévrée ou frivole (375) : l'amour de la vérité n'est pas la foi, mais il en est la condition sine qua non ; et tout autre amour qui prendrait le pas sur celui-là interdit pareillement l'accès de la foi (376). La foi porte en elle le sens des justes proportions entre Dieu et l'homme ; aussi exige-t-elle que tous les amours dont le cœur humain est capable s'harmonisent et trouvent un équilibre exact : c'est en quoi consiste la pureté de conscience (377). La foi ne peut être recherchée qu'en même temps que la justice, la charité, la paix (378) ; et la nécessité où elle est, nous l'avons vu, de se produire en œuvres s'étend même aux tâches les plus familières (379). Nous traduirions en langage moderne qu'il n'y a pas de foi authentique sans « fidélité au devoir d'état », en soulignant à nouveau que cette fidélité n'est nullement constitutive de la foi ; elle en est simplement la condition ou la conséquence mais, d'une manière comme de l'autre, elle lui est liée nécessairement.

: a

La foi est donc effectivement dépendante de l'humble engagement quotidien ; elle lui donne, en retour, sa valeur parce qu'elle en assure, devant Dieu, la parfaite sincérité (161, 216), et l'associe, dans le cœur de l'homme, à la joie (380). En sorte que la vie du croyant est bien, sur terre, une vie incarnée qui ne doit pas présenter de solution de continuité avec la vie de foi. Ou plutôt, la vie de foi qui vise formellement l'union à Dieu par la parole divine, comporte cette incarnation qui l'infléchit vers le multiple et lui donne une consistance temporelle. La foi a son point d'appui hors du temps, mais n'est pas étrangère au temps puisque d'ailleurs elle prendra fin avec lui ; en un mot elle le domine tant qu'ils

existent l'un et l'autre. La foi veille, c'est-à-dire qu'elle assure la permanence du même instant d'éternité dans l'écoulement temporel plein d'incertitude (381) ; elle veille, égale à elle-même jusque dans la persécution (382), parce qu'elle est fondée sur Dieu et sur lui seul (383) : et ce privilège ne lui est jamais ôté puisqu'il dure autant qu'elle c'est-à-dire jusqu'à la mort (384). La foi veille ; il faut ajouter que. normalement, elle veille comme les vierges sages (385) : dans l'amour auquel elle croit (386) et dont elle approvisionne l'âme : elle veille, établie en Dieu, en la substance des choses que nous espérons (05), et c'est pourquoi sa vigilance ne fait pas acception d'objet, s'étendant de Dieu lui-même jusqu'aux modalités les plus incarnées du bien divin (387) et aux plus modestes détails de la vie quotidienne (388) ; c'est pourquoi encore la foi demeure parfaitement libre vis-à-vis des conditions concrètes de son engagement (389) : elle ne pousse si loin la sollicitude minutieuse à l'endroit de chacune des destinées humaines qu'elle inspire que parce qu'elle en transcende la diversité (390).

2. Avant de clore cette enquête touchant la foi dans le livre de l'Écriture, nous remarquerons que les diverses étapes de notre analyse psychologique font ressortir deux traits fondamentaux permanents qui se retrouvent tout au long de la genèse de la foi et appartiennent donc à sa structure. Tout d'abord la foi est simultanément spéculative et pratique, ce qui l'apparente d'emblée à une sagesse ; et il est impossible de chercher à isoler l'un ou l'autre de ces points de vue sans qu'une analyse plus approfondie ne fasse surgir à nouveau la dichotomie qu'on avait cru résoudre. Distinguera-t-on, dans la foi, une doctrine à laquelle il faut adhérer par l'intelligence et une règle de conduite qu'il faut suivre pour être sauvé ? On demandera alors tout naturellement quel est le contenu de cette doctrine et on ne trouvera nullement un système d'idées abstraites : on trouvera non seulement le Dieu que l'on prie, qui n'est pas celui des philosophes, mais encore le Christ qui est une personne et la rédemption qui est un fait ; on peut certes faire de l'un comme de l'autre une analyse doctrinale, mais cette analyse à son tour fait appel à l'existence concrète sans laquelle elle demeure en suspens. Le Christ est d'ailleurs, en ce qui nous concerne, non seulement Maître de vérité, mais modèle vivant dans la vie duquel nous sommes conviés à entrer ; et la foi, de la vocation au témoignage et à l'engagement, reflète ces deux aspects indissolublement. D'autre part la règle de conduite morale inspirée par la foi a ceci de propre qu'elle n'est nullement un ensemble de recettes, ni le développement catégorique d'un système d'axiomes moraux tenus pour absolus : elle vise au contraire à ce que toute action soit imprégnée de croyance, comme tout instant d'éternité, à ce qu'en

retour toute conviction surnaturelle trouve l'instrument humain à la fois docile et précis dont elle a besoin pour s'exprimer en œuvres concrètes. Le témoignage de la foi, et nous parlons ici du témoignage subjectif qui peut aller jusqu'au martyre, est inséparable d'un contenu sans lequel il se réduirait à une obstination étroite : les Apôtres savent bien qu'ils engagent leur vie par le *non possumus non loqui*. Ils sont prêts à sacrifier la liberté de vivre à celle de parler. Mais ce n'est pas seulement pour communiquer une conviction personnelle ; c'est pour dire ce qu'ils ont *vu et entendu* (391) (318), en un mot c'est pour la Vérité, à laquelle Jésus lui-même est venu rendre témoignage (316). Le martyr ne réalise le don total de soi-même au Dieu « qui est », que par le docile ajustement de soi-même à la Vérité. Nous pouvons dire, en bref, que le martyr doit savoir pourquoi il meurt, et que le « docteur » doit être prêt à signer le Credo de son sang.

D'autre part, il y a un ordre et un dynamisme intrinsèques à la foi, que nous avons retrouvés identiques, en chacune des étapes de notre description : la foi va de Dieu à Dieu, ce qui est, comme on le sait, le propre des vertus théologales. Tout le cycle de la foi est compris entre la vocation et la justification : c'est Dieu qui appelle par les signes intérieurs ou même extérieurs, c'est Dieu qui justifie et béatifie par la participation de lui-même. La foi est une obéissance dont Dieu donne la règle ; elle aboutit, sous ce rapport, à un hommage qui s'adresse à Dieu en empruntant d'ailleurs une docilité dont Dieu donne constamment la grâce. La foi peut légitimement reposer sur des signes ; ceux-ci sont même requis au statut universel de la foi, mais ils changent de valeur avec les progrès de celle-ci ; ils sont d'abord une preuve donnée par Dieu, ils viennent de lui et sont intermédiaires entre lui et son message ; ensuite ils deviennent le miroir sensible de l'action et de la présence de Dieu : ils lui sont immédiatement référés au lieu d'être l'anneau initial d'une chaîne de raisons. Nous avons également vu que la foi est un témoignage ; or c'est Dieu qui en a l'initiative, même dans le cas du Christ (294-297), a fortiori dans tous les autres. La foi s'enracine dans ce témoignage divin et incarné tout ensemble ; elle s'intègre dans le témoignage que se rendent mutuellement Dieu, et l'homme adopté comme fils de Dieu : témoignage réciproque de par sa nature et dissymétrique de par ses conditions particulières d'application, dont la foi constitue précisément la branche ascendante. C'est-à-dire qu'à ce point de vue comme aux autres, la foi rejoint Dieu dont elle est issue. On en pourrait dire autant de l'engagement, puisque le même pacte implicite et personnel qui accompagne la vocation se retrouve explicite dans et par les circonstances concrètes de la vie du croyant ;

Dieu d'abord le propose, il en observe ci en attend ensuite l'accomplissement : toute la vie du croyant, dans scs modalités les plus intimes comme dans ses œuvres les plus extérieures, va de Dieu à Dieu- Nos analyses ultérieures auront à mettre en œuvre ce point fondamental de la structure de la foi. Il est même si essentiel qu'il peut suffire à caractériser entièrement cette vertu à la condition d'ajouter, pour la distinguer de ses deux sœurs théologiques, qu'elle concerne formellement une saisie intelligible de Dieu en tant qu'il est vérité, mais n'anticipons pas.

III. DESCRIPTION DE LA FOI DONNÉE PAR LE CONCILE DU VATICAN

La précédente étude fera au moins entrevoir, nous l'espérons, la très grande richesse du donné scripturaire en ce qui concerne la foi ; nous nous sommes efforcés de ne négliger aucun des aspects livrés par l'interprétation littérale, en sorte que la synthèse que nous présentons (et qui aurait pu évidemment adopter un ordre tout autre) soit respectueuse des proportions de chaque élément essentiel et par là de l'économie d'ensemble. Il est cependant indispensable d'ajouter que l'Écriture ne constitue pas la seule source du donné révélé. L'interprétation exégétique, et plus encore les décisions de l'Eglise, peuvent amener à mettre en une plus vive lumière tel ou tel aspect du contenu scripturaire. Aussi aurons-nous, chemin faisant, à compléter cette partie positive de notre enquête par les documents du magistère ecclésiastique. Nous ne pouvons songer à en donner un aperçu même succinct, pas plus d'ailleurs que de la littérature patristique et théologique accumulée sur ce sujet. Cependant à cause de leur très grande importance, de leur caractère relativement récent, et des constantes références qu'y prend la théologie contemporaine, nous indiquerons rapidement les décisions du Concile du Vatican. Elles sont contenues dans les chapitres II, III et IV de la constitution « De fide catholica n. Voici la traduction de ce document (392) :

14. CHAPITRE II. DE LA RÉVÉLATION

I. La sainte Eglise notre mère tient également et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées ; *car les réalités invisibles qui le concernent peuvent être, depuis la création du monde, contemplées, grâce à la connais-*

sance des choses qui ont été créées. (Rom. 1, 20) ; il a plu cependant à sa sagesse et à sa bonté de révéler au genre humain et lui-même et les décrets éternels de sa volonté, et cela par une autre voie, celle que précisément on appelle surnaturelle ; l'Apôtre dit en effet : *Après avoir à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé autrefois à nos Pères par les Prophètes, Dieu dans ces derniers temps nous a parlé par le Fils.* (1Ieb. 1, 1-2).

2. A cette révélation divine il convient d'ailleurs d'attribuer que celles des réalités divines qui ne sont pas, par leur nature, inaccessibles à la raison humaine peuvent être, même dans les conditions présentes du genre humain, connues par tous avec promptitude, avec une certitude ferme et sans aucun mélange d'erreur. On ne peut cependant pas dire pour autant que la révélation soit, absolument parlant, nécessaire ; elle résulte de ce que Dieu, dans son infinie bonté, a assigné à l'homme une fin surnaturelle, à savoir de participer les biens divins qui excèdent de toutes façons l'intelligence propre à l'âme humaine : *Les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment n'ont point été vues ni entendues ni ne sont montées au cœur de l'homme.* (Cor. H, 9 ; Can. 2-3).

3. Conformément à la foi de l'Eglise universelle exprimée par le saint Concile de Trente, cette révélation surnaturelle est contenue «dans des livres écrits et dans les traditions non écrites qui ont été reçues par les Apôtres des lèvres du Christ lui-même, ou bien qui, sous la dictée de l'Esprit, nous sont parvenues à partir des apôtres, comme transmises de la main à la main ». (Concile de Trente. Session IV. Denz. 783). Ces livres, dans leur intégralité et dans toutes leurs parties, tels qu'ils se trouvent mentionnés dans le décret du même Concile et tels qu'ils se trouvent dans l'ancienne édition de la vulgate latine, doivent être reçus comme sacrés et canoniques. L'Eglise les tient pour sacrés et canoniques non parce qu'ils seraient le fruit d'un labeur humain approuvé ensuite par son autorité, ni non plus du fait qu'ils contiennent la révélation sans erreur, mais parce qu'écrits sous l'inspiration du Saint Esprit ils ont Dieu pour auteur et lui ont été remis comme tels. (Can. 4).

4. Les judicieuses décisions prises par le Saint Concile de Trente touchant l'interprétation de la divine Ecriture, afin d'amortir certaine exubérance d'esprit, ayant été mal exposées par certains, nous renouvelons le décret (par lui porté) et nous déclarons conforme à son esprit qu'en toutes matières de foi et de mœurs relatives à l'élaboration de la doctrine chrétienne, le sens de l'Ecriture sacrée qui doit être tenu pour véritable est celui qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Eglise à qui il revient de juger du sens véritable

?

Λ

U

et de l'interprétation des saintes Ecritures ; en sorte qu'il n'est permis à personne d'interpréter l'Ecriture sainte contre ce sens ou même contre le témoignage unanime des Pères [de l'Eglise].

ANATHÈMES

i. Si quelqu'un dit que Dieu, [unique et] un, [véritable et] vrai, notre Créateur et Seigneur ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, grâce aux choses créées, qu'il soit anathème. (P. 1).

2. Si quelqu'un dit qu'il est impossible ou qu'il ne convient pas que l'homme soit instruit par révélation divine de Dieu et du culte qui lui est du, qu'il soit anathème. (P. 2).

3. Si quelqu'un dit que l'homme ne peut être élevé par mode divin à une connaissance qui excède la connaissance naturelle, mais qu'il doit et peut par lui-même tendre efficacement à la possession de toute vérité et de tout bien, qu'il soit anathème.

4. Si quelqu'un n'accepte pas intégralement les livres de la sainte Ecriture avec toutes leurs parties, tels que le saint Concile de Trente les a recensés (Denz. 783) ou s'il ne les tient pas pour divinement inspirés, qu'il soit anathème.

15. CHAPITRE III. DE LA FOI

i. L'homme étant en totale dépendance de Dieu son Créateur et Seigneur, et la raison créée étant pleinement soumise à la Vérité incréée nous sommes tenus de rendre, par la foi, au Dieu révélant, l'hommage plénier *de* l'intelligence et de la volonté (Can. 1). Cette foi qui est pour l'homme le principe du salut (Concile de Trente. Session VI, Ch. 8. Denz. 801), l'Eglise catholique la tient pour une vertu surnaturelle grâce à laquelle. Dieu inspirant et la grâce aidant, nous croyons vraies les choses révélées par Dieu, non en vertu de leur vérité intrinsèque saisie par la lumière de la raison naturelle, mais à cause de l'autorité du Dieu révélant, lequel ne peut ni être trompé ni tromper. (Can. 2). *La foi est en effet, comme dit l'Apôtre, la conviction des choses que nous espérons, l'argument des réalités invisibles.* (Heb. XI, 1).

2. Mais pour que l'hommage de notre foi *fût en harmonie avec le vœu de la raison* (Rom. XII, i), Dieu a voulu joindre, à l'aide intérieure du Saint Esprit, des arguments extérieurs en faveur de la

révélation qu'il propose, à savoir des faits divins et en premier lieu les miracles et les prophéties qui, montrant excellemment la toute puissance et la science infinie de Dieu, sont des signes très certains de la révélation divine, et d'ailleurs adaptés à l'intelligence de tous. (Can. 3, 4). C'est pourquoi Moïse et les Prophètes, et plus encore le Christ Notre Seigneur ont fait des miracles et des prophéties aussi multiples que manifestes ; et nous lisons des Apôtres : « *Pour eux, étant partis, ils prêchèrent en tous lieux, le Seigneur travaillant avec eux, et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient.* » (Marc XVI, 20). Et il est encore écrit : « *Et ainsi a été confirmée pour nous l'Écriture prophétique, à laquelle vous faites bien de prêter attention, comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur* » (II Pet. I, 19).

3. Bien que [nous ne croirions pas si nous ne voyions qu'il faut croire et que par conséquent] (393) l'assentiment de foi ne procède en aucune façon d'un aveuglement de l'âme, nul cependant ne peut « accorder son consentement à la prédication de l'Évangile » en cette manière qui convient pour obtenir le salut, « sans une illumination et une inspiration du Saint Esprit qui donne à tous suavité pour accorder consentement et croire à la vérité » (Deuxième Concile d'Orange, Can. 7). C'est pourquoi la foi, en elle-même et de par sa nature, même si elle *n'opère pas par la charité* (Gal. V, 6) est un don de Dieu ; et son acte, par lequel l'homme, consentant et coopérant à la grâce à laquelle il peut d'ailleurs résister, souscrit à Dieu lui-même une libre obéissance, est une oeuvre qui concerne le salut. (Concile de Trente. Session VI, Ch. 5. Denz. 797).

4. D'autre part doivent être crues de foi divine et catholique toutes les choses qui sont contenues dans la parole de Dieu, écrite ou transmise [oralement], et que l'Eglise, soit par jugement solennel soit par le magistère ordinaire universel, propose comme divinement révélées et comme devant être crues.

5. Et parce qu'il est impossible « *sans la foi... de plaire à Dieu* » (Heb. XI, 6), et d'être agrégé à la société de ses enfants, la justification n'est possible pour personne sans la foi, et nul n'obtiendra la vie éternelle « *s'il n'y persévère jusqu'à la fin* ». (Mat. X, 22 ; XXIV, 13). Pour que nous puissions satisfaire au devoir [d'hommage] d'embrasser la vraie foi et d'y persévérer avec constance (394), Dieu a institué l'Eglise par son Fils unique et il a disposé des signes visibles accompagnant cette institution en telle manière que cette même Eglise pût être reconnue de tous comme étant gardienne et maîtresse de la parole révélée-

6. C'est en effet à la seule Eglise catholique qu'appartiennent

toutes les choses aussi nombreuses qu'admirables, qui ont été divinement disposées en vue de rendre évidente la crédibilité de la foi chrétienne. L'Eglise est d'ailleurs d'une certaine manière en elle-même, comme un grand et perpétuel motif de crédibilité ; elle porte l'irrécusable témoignage de son origine et de sa mission divines : et cela, par son admirable extension, par son éminente sainteté, par son inépuisable fécondité en toutes espèces de biens, par son unité catholique et son inébranlable stabilité.

7. Il en résulte que l'Eglise est comme « *un signe levé parmi les nations* » (Is. XI, 12), qu'elle invite à venir à elle ceux qui n'ont pas encore cru, et qu'elle rend ses enfants plus certains par le fondement très ferme de la foi qu'ils professent. Un secours efficace advient d'ailleurs de la vertu d'en haut à ce témoignage [rendu par l'Eglise]. Le très doux Seigneur en effet, stimule et aide par sa grâce ceux qui errent [loin de lui], « *en sorte qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité* » (I Tim. II, 4) : quant à ceux que déjà il a appelés des ténèbres en son admirable lumière, il les confirme par sa grâce, en sorte qu'ils persévèrent dans cette lumière, n'abandonnant jamais que ceux qui premièrement l'abandonnent. A ce dernier point de vue, ils sont loin de se trouver à égale condition ceux qui par le don céleste de la foi ont adhéré à la vérité catholique et ceux qui, conduits par des opinions humaines, suivent une fausse religion : ceux en effet qui ont reçu la foi sous le magistère de l'Eglise ne peuvent jamais avoir de juste cause pour la modifier ou pour la révoquer en doute (Can. 6). Puis donc qu'il en est ainsi, « *rendant grâce à Dieu le Père qui nous a rendus capables d'avoir Part à l'héritage des saints dans la lumière* » (Col. I, 12), craignant de négliger une pareille gracieuseté, « *fixons les yeux sur Jésus, auteur et consommateur de la foi* » (Heb. XII, 2), « *restons inébranlablement attachés à la profession de notre espérance* » (Heb. X, 23).

ANATHÈMES

- i. Si quelqu'un dit que la raison humaine est autonome au point que Dieu ne puisse lui inspirer la foi, qu'il soit anathème. (P. i).
- 2. Si quelqu'un dit que la foi divine ne se distingue ni de la science naturelle de Dieu ni des réalités morales, et que par suite il n'est pas requis à la foi divine que la vérité révélée soit crue en vertu de l'autorité du Dieu révélant, qu'il soit anathème. (P. i).
- 3. Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut pas être rendue croyable par des signes extérieurs et que par suite les hommes

doivent être amenés à la foi seulement par l'expérience interne d'un chacun ou bien par inspiration privée, qu'il soit anathème. (P. 2).

- 4. Si quelqu'un dit qu'aucun miracle n'est possible et que tous les récits qui en sont faits, même dans l'Ecriture sainte, sont à ranger au nombre des fables et des mythes ; ou si quelqu'un dit que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude, et que l'origine divine de la religion chrétienne ne peut être prouvée par eux, qu'il soit anathème. (P. 2).
- 5. Si quelqu'un dit que l'assentiment de foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est la conséquence nécessaire d'arguments de raison ; ou bien que la grâce de Dieu n'est nécessaire que pour produire la seule *foi* vive *qui opère par la charité* (Gal. V, 6), qu'il soit anathème. (P. 3).
- 6. Si quelqu'un dit que les fidèles et ceux qui ne sont pas encore parvenus à la seule vraie foi sont en même situation, en sorte que les catholiques peuvent avoir une juste cause pour révoquer en doute la foi qu'ils ont reçue sous le magistère de l'Eglise suspendant leur assentiment jusqu'à ce qu'ils aient élaboré une démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi, qu'il soit anathème. (P. 7).

16. DES RAPPORTS DE LA FOI ET DE LA RAISON

1. L'Eglise a toujours tenu et tient communément qu'il existe deux ordres de connaissance distincts non seulement par leur principe mais par leur objet : par leur principe parce que la connaissance procède dans l'un de la raison naturelle et dans l'autre de la foi divine ; par leur objet puisqu'en dehors des choses auxquelles peut atteindre la raison naturelle, il nous est proposé de croire certains mystères cachés en Dieu qui ne pourraient être connus s'ils n'étaient divinement révélés. A ce sujet, l'Apôtre qui atteste que Dieu peut être, « *par ses œuvres* », (Rom. I, 20) connu des païens, ajoute cependant en parlant *de la grâce et de la vérité* « *constituées en Jésus Christ* » (Jo. I, 17) : « *Nous prêchons une sagesse de Dieu mystérieuse et cachée, que Dieu avant les siècles avait destinée pour notre glorification. Cette sagesse, nul des princes de ce siècle ne l'a connue... mais Dieu nous l'a révélée par son Esprit : car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu* » (I Cor. II, 7-8, 10). Et le Fils unique lui-même *rend grâce au Père d'avoir caché ces choses aux sages et aux prudents et de les avoir révélées aux petits*. (Mat. XI, 25).

i.
K

r, p j'

? 1 .

11

1

2. La raison, éclairée et illustrée par la foi, tandis qu'elle recherche avec soin, attention, piété et discrétion, quelque intelligente des mystères, arrive, Dieu l'accordant, à s'en imprégner d'une manière extrêmement fructueuse, soit en mettant en œuvre l'analogie de choses qu'elle connaît naturellement, soit en examinant les liens des mystères entre eux ou bien les relations qu'ils soutiennent avec la fin ultime de l'homme (395) ; cependant jamais la raison ne devient capable de contempler ces mystères comme elle fait des vérités qui constituent son objet propre. Les mystères divins, en effet, excèdent de telle manière, par leur nature même, l'intelligence créée, que même la révélation étant donnée et la foi étant reçue, ils sont entourés du voile de la foi elle-même et demeurent comme enveloppés d'ombre, puisqu'aussi longtemps que nous sommes dans cette vie mortelle, « nous *cheminons loin du Seigneur: car nous marchons sous le régime de la foi et non sous celui de la claire vue* » (II Cor. V, 6-7).

3. La foi est, sans aucun doute, au-dessus de la raison, mais il ne peut jamais y avoir d'opposition véritable entre la foi et la raison : c'est en effet le même Dieu qui révèle les mystères et qui infuse la foi, et qui d'autre part insère dans l'âme humaine la lumière de la raison ; or Dieu ne peut se nier lui-même, non plus que le vrai contre-dire au vrai. Les apparences de contradiction ne recouvrent aucun contenu réel et viennent principalement de ce que les dogmes de la foi n'ont pas été compris ou exposés conformément à l'esprit de l'Eglise, ou bien encore de ce que l'on affecte certains commentaires d'un coefficient rationnel qu'ils n'ont pas. Nous déclarons donc que « toute assertion contraire à la vérité irradiée de la foi est absolument fausse ». (5. Concile de Latran. 1513).

4. L'Eglise qui a reçu, en même temps que la charge apostolique d'enseigner, le commandement de garder le dépôt de la foi, use d'un droit divin en proscrivant *les fausses doctrines qui usurpent le nom de science* (I Tim. VI, 20), en sorte que *nul ne soit séduit par le moyen de la philosophie c'est-à-dire d'une vaine tromperie* (Col. II, 8 ; Can. 7). C'est pourquoi il est interdit à tous les chrétiens fidèles de soutenir et de défendre comme étant des conclusions légitimes de la science les opinions qui se révèlent contraires à la doctrine de la foi, surtout si elles ont été réprouvées par l'Eglise. Us sont même rigoureusement tenus de ne voir là que des erreurs qui empruntent faussement l'apparence de la vérité.

5. Non seulement la foi et la raison ne peuvent jamais être en désaccord, mais elles se prêtent un mutuel appui : d'une part en effet la droite raison découvre les fondements de la foi et, illustrée de la

lumière de la foi, recherche la science des choses divines : d'autre part la foi libère et affermit la raison contre l'erreur et l'instruit de multiples façons. C'est pourquoi il s'en faut de beaucoup que l'Eglise fasse obstacle à la culture et au développement des disciplines humaines : au contraire elle les encourage et les aide de multiple manière. Elle n'ignore ni ne méprise les avantages qui en résultent pour la vie humaine ; elle estime même que ces disciplines, issues de Dieu qui est le Seigneur des sciences, doivent, avec l'aide de la grâce, conduire à Dieu, à la seule condition d'être correctement exercées. L'Eglise ne défend pas non plus que ces disciplines utilisent, à l'intérieur de leurs domaines respectifs, leurs principes et leurs méthodes propres, mais reconnaissant cette juste liberté, elle prend soigneusement garde à ce que ces disciplines n'accueillent des erreurs répugnant à la divine doctrine ou bien ne franchissent les frontières qui les circonscrivent, et ne viennent s'immiscer dans le champ de la foi et y jeter le trouble.

6. La doctrine de foi, révélée par Dieu, n'est pas proposée à la sagacité humaine pour recevoir achèvement, ainsi qu'il arrive des investigations philosophiques ; mais elle est remise à l'Epouse du Christ comme un dépôt divin afin d'être fidèlement gardée et infailliblement promulguée. Il en résulte que le sens qui doit toujours être retenu pour les dogmes sacrés est celui que notre sainte mère l'Eglise a déclaré une fois pour toutes, (il en résulte également) qu'on ne doit jamais s'écarter de ce sens sous l'apparence ou le prétexte d'une pénétration plus profonde. (Can. 3). « Que l'intelligence, la science, la sagesse croissent, qu'elles se développent avec véhémence, pour chacun comme pour tous, pour chaque fidèle comme pour toute l'Eglise, suivant le progrès de l'âge et celui des siècles, mais qu'elles conservent leur nature : c'est-à-dire [qu'elles demeurent] la même doctrine, [qu'elles soient fidèles] au même sens, [qu'elles portent] le même jugement » (Vincent de Lerins, *Commonitorium*).

ANATHÈMES

i. Si quelqu'un dit que la révélation divine ne contient, à proprement parler, aucun mystère véritable, mais que tous les dogmes de la foi peuvent être découverts et compris par la raison pourvu qu'elle scrute convenablement les principes naturels, qu'il soit anathème. (P. 1).

2. Si quelqu'un dit que les disciplines humaines peuvent être poursuivies avec une liberté telles que leurs assertions, même con-

traites à la doctrine révélée, peuvent être tenues pour vraies, et que l'Eglise ne peut y contredire, qu'il soit anathème. (P. 4).

3. Si quelqu'un dit que, par suite du progrès de la science, il peut arriver que les dogmes proposés par l'Eglise doivent recevoir un sens différent de celui qu'a entendu et qu'entend l'Eglise, qu'il soit anathème. (P. 6).

Le lecteur aura remarqué le bel équilibre de ce document essentiel. Nature et grâce, raison discursive et intelligence travaillant sous la motion directe de l'Esprit, coopèrent non seulement au cours de la période génétique de la foi, mais encore tout au long de son activité. La foi n'est pas décrite par le concile d'une manière unilatérale comme une obéissance aveugle dont la raison prendrait sa revanche en échafaudant une apologétique apodictique ; la foi porte en sa légitime curiosité l'empreinte irrécusable de la liberté de l'Esprit qui la nourrit. Ses fondements rationnels sont absolument authentiques — c'est-à-dire porteurs de vérité — et requis à l'harmonie de sa structure, mais ils ne sont nulle part présentés par le texte cité, comme une condition nécessitante au même titre que la grâce inspiratrice dont ils sont le complément. On devra donc se garder d'effectuer dans le document qui précède des coupures qui auraient pour effet de dégrader en rationalité le caractère pneumatique propre aux œuvres de Dieu : or la foi est au cœur de l'homme la première de toutes.

Ce sont il est vrai les apologistes du début de ce siècle qui, sacrifiant à la mode de leur temps, ont insisté sur le caractère « rationnel » de la démarche qui conduit à croire que Dieu révèle, et sur l'influence permanente qu'elle conserve dans l'exercice de la foi. La raison pouvait, selon eux, conclure, *à elle seule* : « Le fait que Dieu révèle est croyable ». Cette crédibilité, cycle rationnel fermé et démonstratif dans son ordre, n'a pas plus de crédit auprès de nos contemporains que la raison elle-même n'en a. Ce serait plutôt par une carence du côté de la raison et de l'intelligence que pécherait la conception moderne de la crédibilité et de la foi. Cependant, les défauts apparemment opposés ont d'ordinaire une racine commune ; la voici.

On a dit, à propos de la crédibilité : raison, démonstration ; on dit maintenant : option, engagement. L'un comme l'autre est vrai : l'un comme l'autre, unilatéral et excessif, devient faux. Et l'excès, au fond, est le même. Il est clair en effet que la raison et la démonstration sont à l'intelligence ce que l'option et l'engagement sont à la liberté : ce sont des moyens d'expression auxquels on ne sau-

ne peut accorder une valeur absolue qui n'appartient pas même à l'intelligence humaine et à la liberté humaine, parce que premièrement elle n'appartient pas à l'homme. L'hypertrophie de la démonstration et l'hypertrophie de l'option sont deux manifestations différentes de l'hypertrophie de l'homme : la conscience, l'intelligence et la liberté coïncidant dans leur source profonde, le désir inconsidéré de sauvegarder et d'affirmer l'autonomie de l'homme prolifère tour à tour la démonstration nécessaire ou bien l'engagement inconditionné. On reconnaît la même doctrine, et presque dans les mêmes termes. La démarche qui conduit à la foi, qu'elle soit rationnelle ou existentielle peu importe, aurait sa consistance propre, son terme propre : elle serait une démarche humaine fermée. Mais alors, de deux choses l'une : ou bien démonstration ou option aboutissent et s'expriment dans un jugement, nécessaire comme elles, en droit ou en fait respectivement ; ou bien la démonstration se réduit à une inférence probable et l'option à une velléité, c'est-à-dire qu'il n'y a véritablement ni démonstration ni option, ni jugement les terminant. Dans le second cas la foi n'est pas fondée. Dans le premier la foi dérive du jugement qui clôt nécessairement le cycle fermé constitué par la crédibilité ; l'homme atteindrait alors nécessairement une vérité et une réalité qui lui sont transcendantes : cela est privé de sens puisqu'on n'atteint infailliblement par voie naturelle que ce qui est proportionné à l'inclination et à la puissance de la nature.

Il est donc moins inutile qu'on pourrait le croire de rappeler, avec le Concile du Vatican, que la foi ne peut être une conclusion nécessaire, homogène à la démarche humaine qui la fonde. Nous venons d'en rappeler la raison fondamentale, à savoir la transcendance de Dieu. Mais on a, très naturellement d'ailleurs, cherché à saisir ces choses par telle ou telle de leurs conséquences. Si la foi n'est pas une conclusion nécessaire, elle doit être : du côté de l'homme, libre ; et du côté de Dieu, gratuite. On en vient ensuite à isoler ces déterminations, qui sont de type psychologique, de leur racine métaphysique qui est la transcendance de Dieu et du surnaturel. Il faut alors « concilier » soit la liberté soit la gratuité de la foi avec une crédibilité, rationnelle ou existentielle peu importe, conçue comme un cycle se fermant sur la foi.

Il y a deux conceptions de la foi. Selon la première, croire c'est être en communion intelligible (396) avec la Vérité première se révélant ; *la foi a pour mesure : Dieu*. La seconde conception est indéfiniment diverse : la foi est obéissance, rationnellement impérée, à Dieu incompréhensible et omnipotent ; la foi est « expérience vécue » du « Dieu vivant »... : *la foi est à la mesure*

l'homme. Nous avons pensé être utile au lecteur soucieux de réflexion en reproduisant un document qui exprime d'une manière parfaitement autorisée la richesse simple du mystère de la foi. Il rappelle opportunément que si la foi est, par son expression, en harmonie avec la nature humaine, elle est, par essence, *théologale*.

CHAPITRE ni

LA FOI AU LIVRE DE LA SAGESSE DIVINE

Nous venons d'examiner la nature de la foi en consultant le livre des créatures puis le livre de l'Ecriture. Avant d'entrer dans une analyse technique qui est d'ailleurs la résultante naturelle de ces deux sources interférant l'une avec l'autre, il nous sera bon de consulter un troisième livre, celui de la Sagesse de Dieu, dont les caractères sont d'ailleurs gravés au coeur de ses enfants. Suivant le conseil du concile du Vatican (i), efforçons-nous de mettre en relation le mystère de la foi avec la fin ultime de l'homme ; nous découvrirons ainsi, en sagesse chrétienne c'est-à-dire en sagesse divine, quelles sont la finalité propre et la vraie nature de la foi théologale.

I. — IL EST SOUVERAINEMENT SAGE QUE LA FOI SOIT AU PRINCIPE DE L'UNION DE DIEU ET DE SA CRÉATURE

17. LA POSITION DU MYSTÈRE DE LA FOI.

i. Nous avons vu que la foi humaine se justifie comme une requête de la vie dont elle est la condition implicite, en sorte que l'homme ne soulève généralement pas le problème de la foi non plus qu'il ne se pose pratiquement celui de la vie. La foi divine se justifie elle aussi par la vie divine qu'elle conditionne puisqu'elle en est le principe : c'est là une évidence banale. Mais cette vie divine étant un don gratuit superposé à la vie naturelle, il est loisible, en étant déjà établi dans cette dernière, d'examiner le déploiement au moins logique du problème de la foi surnaturelle. Comme nous l'avons vu ci-dessus, les questions que peut poser la foi portent sur des « comment » plutôt que sur des « pourquoi » (2). Nous n'avons donc pas à examiner ici *pourquoi* Dieu nous a appelés à partager sa

vie, mais à découvrir s'il se peut *comment* Dieu a inventé la foi pour réaliser son dessein d'adoption. Les termes en présence, c'est Dieu d'une part, c'est l'homme d'autre part ; et la question à résoudre c'est d'établir entre eux une communauté telle qu'ils puissent partager une même vie : c'est à la foi, nous le savons, qu'incombe cette tâche, et cette destination essentielle ne sera pas sans nous révéler quelque chose de sa structure : c'est l'ordre des causes finales qui est le plus riche d'intelligibilité lorsqu'il est possible d'y accéder.

2. L'homme, pour commencer par ce qui est le plus proche de nous, est une créature intelligente volontaire et libre ; mais il subit, dans l'exercice de sa vie la plus haute, des conditions que lui imposent la multiplicité et la durée ; il se retrouve ainsi matériel et temporel, même dans les moments où il caresse les plus beaux projets d'évasion. Si l'homme ne peut jamais s'affranchir, il lui est cependant loisible de dominer ou d'intégrer : de tendre par instant vers un angélisme séducteur, ou bien de valoriser humblement la terre dont il est fait et à laquelle il doit faire retour. Ces partis ne s'excluent pas et le plus souvent l'homme les adopte tour à tour, mettant sa dimension temporelle au service de sa liberté. Dieu est, lui aussi, intelligence, volonté, liberté ; il est vérité, amour, vie ; mais il est .Acte pur, c'est-à-dire qu'il exclut par nature et la division qu'implique la matérialité et partant la succession que requiert la durée. Ces mots sont vite écrits, et vite lus : il faudrait cependant les bien peser pour entrevoir l'étendue du mystère de la foi. Car c'est bien Dieu *tel qu'il est* qu'il s'agit d'unir à l'homme *tel qu'il est*, au point qu'ils partagent la même vie. S. Jean, inspiré, révèle que nous verrons, au ciel. Dieu tel qu'il est (3) : et ceci ne va pas sans poser de graves problèmes, puisque la structure spirituelle humaine n'est pas connue. Tellement adaptée à une pareille rencontre. Le problème est, dans le cas de la foi, substantiellement le même : moins aigu mais plus complexe, car l'homme demeure, sur terre, alourdi d'éléments qui semblent le rendre encore plus étranger à Dieu, éléments que Dieu s'impose cependant de respecter. Dieu ne change rien à l'économie de sa créature pour la gratifier d'une foi surnaturelle : la foi et la lumière de gloire sont, sur ce point, semblables : elles opèrent à partir de conditions différentes, mais qu'elles prennent également comme un donné. Il n'y a, en cela, à y réfléchir, rien que de très cohérent : ce que nous aimons appeler, en nous flattant peut-être un peu, respect de Dieu pour l'homme parce que nous nous considérons comme posés devant notre maître, est en réalité l'harmonieuse continuité de l'action créatrice, qui n'a pas à détruire le fondement pour poser l'édifice, et qui épanouit en prédestination surnaturelle les possibilités inscrites dans la nature : l'unité de ce dessein est le reflet de la simplicité de

l'essence divine avec laquelle s'identifie, *radicalement*, l'action créatrice elle-même. Dieu semble se reprendre si nous regardons son agir déployé dans l'extension temporelle, et nous disons de ce point de vue qu'il respecte ses œuvres ; mais Dieu n'a qu'un seul décret de sagesse, et ce respect n'est à la vérité que l'expression d'une cohérence nécessaire. Quels que soient le degré de visualisation et le vocabulaire adaptés, le fait et le mystère sont là : l'homme que Dieu veut s'unir est un sujet ouvert sur l'infini, mais incarné et évoluant dans le temps.

Il faut ajouter, pour ne pas restreindre les proportions du mystère de la foi, que Dieu entend se communiquer également tel qu'il est. Il serait bien téméraire de chercher à en assigner une raison autre que le vouloir libre et gratuit de Dieu. Dieu fait ainsi parce qu'il lui plaît ainsi. La souveraine liberté de ce choix c'est lui-même, et lui c'est l'Amour. Pour autant que nous puissions nous servir de « parce que » pour explorer la sagesse simple de Dieu, Dieu se propose à l'homme tel qu'il est parce qu'il est Amour (4), et cette remarque, pour banale qu'elle paraisse, ne devra jamais être oubliée tout au long de cette étude : elle signifie en effet que la foi est inventée dans l'amour et qu'il est donc simplement normal que la foi trouve son équilibre dans l'amour et en lui seul. Mais n'anticipons pas, et achevons l'esquisse du mystère de la foi en notant l'harmonie profonde de la position de ses termes : l'homme tel qu'il est, Dieu tel qu'il est. Voilà deux absolus dont l'amour divin semble se complaire à accuser les contours. Le pouvons nous, nous n'aurions pas la hardiesse de poser la question avec cette acuité : nous chercherions à l'éluder en amenuisant l'un des extrêmes- Dieu est étranger à ces accommodements : il est, il fait être ; il est présent à tout ce qui est pour autant qu'être il y a, il convie alors celles de ses créatures qui en sont capables à se rendre présentes à lui tel qu'il est, achevant ainsi par l'initiative libre de sa sagesse le dessein harmonieux dont son omniprésence est le principe nécessaire. C'est bien la même rigueur simple qui affecte les termes extrêmes entre lesquels la foi va se déployer : l'homme tel qu'il est parce que déjà Dieu lui est présent pour le faire être ce qu'il est ; Dieu tel qu'il est, parce que sa simplicité achève dans l'amour le don déjà impliqué dans son immanence.

18. RAISONS DE CONVENANCE MONTRANT QUE LE CONTACT DE L'HOMME AVEC DIEU DOIT S'EFFECTUER PAR LA FOI.

Cela étant, comment Dieu et l'homme vont-ils se rejoindre, comment vont-ils exercer en commun un même acte puisque Dieu

est Acte et qu'il veut précisément se communiquer à l'homme sans rien abdiquer de sa propre nature ? Nous savons que c'est la grâce, placée dans l'essence de l'âme, qui rend le sujet humain capable d'agir surnaturellement et qui, par les vertus théologales qui en dérivent, proportionne ses facultés respectives à l'objet divin. La première de ces vertus c'est la foi, c'est par elle que la grâce devient efficace ; c'est en elle et par elle que l'amour de charité peut prendre naissance et développer ses conséquences. Il ne peut évidemment être question de démontrer qu'il doit en être ainsi ; on peut simplement indiquer quelques « raisons de convenance » pour lesquelles ce rôle a été dévolu à la foi.

1. Notons tout d'abord ce qui est le plus radicalement commun à Dieu et à l'homme : le fait d'être ; mais cela ne distingue point l'homme des créatures qui ne peuvent être appelées à l'adoption divine. Il faut donc ajouter que l'homme est esprit comme Dieu est esprit, en comprenant d'ailleurs toute la tension analogique que recouvre le mot « comme ». Si modeste que soit cette similitude, elle suffit pour que l'homme puisse devenir l'enfant de Dieu ; elle est d'ailleurs requise pour que nous puissions être en communauté d'acte, et par suite de nature, avec un Dieu qui n'est pas seulement Acte pur et moteur immobile mais vie et amour. On signifie donc une même chose en disant que l'homme est esprit ou en disant qu'il est capable d'être fils de Dieu ; on emprunte, avec la première expression l'ordre des causes formelles, avec la seconde celui des causes finales (au moins en sagesse divine, mais c'est bien de celle-là qu'il est ici question), mais à cela près c'est bien la même réalité qui est visée : c'est donc bien dans l'esprit, et donc par la foi, que doit s'instaurer le contact nouveau avec Dieu qui est esprit.

2. En second lieu, l'homme devant se présenter tel qu'il est en vue d'être uni à Dieu, il convient qu'il soit saisi par ce qui est en lui le plus propre et le plus primitif, en d'autres termes par cela même qui caractérise sa nature soit en elle-même soit dans son agir : or ce qui distingue l'homme des créatures inférieures c'est qu'il est capable de réflexion sur les objets qui lui sont présentés, et éminemment sur lui-même ; ce qui spécifie l'action comme humaine, qu'elle soit d'ailleurs transitive ou immanente, c'est qu'elle procède d'une pensée qui anticipe sur le développement de l'agir pour l'ajuster à des buts indéfiniment mobiles, et d'une pensée libre qui condense dans un choix inconditionné toute l'efficacité de l'effort conséquent. Aussi est-ce bien par cette partie-là, par l'esprit, que Dieu s'introduira et reformera dans l'homme une nouvelle nature : comme Dieu sait le tout de l'homme, il sait aussi par où le prendre tout entier : Dieu révélera à l'homme la fin dont

la considération inspire, conformément à la nature de l'esprit, le choix des moyens, et dont l'emprise se fait ainsi sentir sur toute la vie. La connaissance de cette fin sur-naturelle ne peut être que le fruit d'une grâce, et telle est précisément la grâce de la foi (5). La foi n'est donc rien autre que la communication tout intime de Dieu en tant qu'elle s'adresse à l'esprit.

3. Enfin, puisqu'il est légitime d'utiliser l'analogie des choses créées pour pénétrer celles du monde incréé (1), on notera que l'union de l'homme avec Dieu doit illustrer d'une manière éminente la loi qui déjà préside à l'union des hommes entre eux. Or il n'est point d'union profonde et stable qui ne se noue dans l'esprit. Il n'est point de pacte, si bien aménagé et si précautionneux soit-il, qui ne finisse par s'ébrécher et se rompre, s'il ne fait que masquer entre ceux qui le contractent un désaccord en apparence insignifiant. Tout l'amour du monde est impuissant à réduire une divergence d'idée ; car il y a un amour de soi, condition connaturelle de l'être et de la vie, qui est nécessairement antécédent à l'amour d'autrui : il porte sur un certain idéal trop profondément inscrit en chacun pour qu'il soit possible de prendre recul et de juger ; si cet idéal n'est point commun à ceux qui s'aiment, leur amour mutuel s'efforcera sans cesse, mais toujours en vain, d'annuler les écarts que ne cessera de produire le jeu même de l'amour de nature. On peut encore rappeler, dans le même sens, l'union profonde établie par le fait de souffrir en commun ; cela vient de ce que la souffrance est le seul moyen de comprendre certaines réalités, à commencer par la souffrance elle-même : moyen extra-rationnel, mais riche de l'intelligibilité supérieure qu'elle libère et purifie ; il est d'expérience courante qu'il est difficile de se bien connaître, et de prétendre à une union véritable si l'on n'a point affronté une épreuve commune : cela ne vient point à proprement parler de l'épreuve, mais de la qualité spéciale de connaissance qui lui est attachée. Ceux qui veulent être unis doivent donc premièrement penser ensemble, ils doivent faire commencer la communion qu'ils convoitent avec le commencement même de leur vie en ce qu'elle a de spécifiquement humain ; et l'intimité de l'union a pour exacte mesure la rigueur de l'accord des pensées. Voilà ce que révèle une expérience aussi profonde qu'élémentaire et universelle. Ces caractères suggèrent qu'elle doit être accréditée en sagesse divine et que Dieu lui-même doit vraisemblablement la fonder par son exemple. Dieu en effet établit entre lui et l'homme la coïncidence de pensée requise à toute union profonde : le même Amour qui veut la fin veut le moyen qui lui est lié en nature, et l'on retrouvera dans la rigueur multiforme des ajustements de la foi toute la puissance de l'Amour qui l'invente. Cette troisième

« raison de convenance » est la plus précise sinon la plus haute. Elle découvre bien quelle est en sagesse divine, et nous dirions volontiers dans l'a priori de la sagesse divine, la véritable signification de la foi : la foi n'est pas primitivement une obéissance par laquelle Dieu éprouve la docilité de ses créatures à l'égard d'une puissance absolue se manifestant par des décrets arbitraires ; la foi est en son fond une requête normale et spontanée de l'ordre spirituel dont Dieu est le fondement et dont il devient par amour le principe et le terme. Dieu crée par amour, il s'unit à sa créature intelligente par amour, il invente la foi dans le même amour : non pas invention surajoutée et venant comme du dehors compléter un ordre déjà accompli, mais invention qui s'intègre par son dedans en la cohérence grandiose de l'unique dessein de la Sagesse incréée.

4. La foi est donc la possibilité accordée à l'homme d'exercer en union avec Dieu, un acte qui est nécessairement un acte d'intelligence parce qu'il est le principe d'une vie spirituelle. Nous le comprendrons mieux encore en nous souvenant de ce que le livre des créatures nous a déjà fait connaître de la nature de la foi ; nous avons en effet reconnu en elle la pensée à l'état humain. Il est dès lors normal que l'union à Dieu, puisqu'elle doit commencer par l'esprit, se traduise premièrement dans l'homme par la forme du penser qui lui est connaturelle : la foi. En retour, connaissant maintenant par le livre de la sagesse, la finalité suprême de la foi, nous sommes mieux en mesure d'en pénétrer la nature d'une manière générale et de compléter ce que nous en savons déjà.

C'est bien parce que la foi est pensée à l'état humain que nous la rencontrons à l'origine de l'union de l'homme avec Dieu qui est esprit ; mais c'est ce dernier rôle qui explique en dernier ressort pourquoi la pensée, en s'humanisant, devient foi. Dieu est Acte pur, la créature est être participé. Dieu est pensée subsistante, l'homme reçoit de Dieu sa propre pensée, comme tout ce qui lui appartient. La pensée humaine est en droit une pensée à l'état reçu : tel est son statut normal conformément auquel elle pourra remplir la plus haute des tâches auxquelles elle est destinée. Or cette situation radicalement dépendante s'exprime dans la foi d'une manière décisive : l'intelligence est certes capable de faire siennes en les comprenant parfaitement les idées qui lui sont communiquées, mais jamais elle n'a autant conscience de recevoir que lorsqu'elle doit accepter un donné intelligible en lui-même, dont elle est cependant incapable de reproduire la genèse explicative. La foi est une pédagogie divine non seulement par les objets inaccessibles qu'elle propose, mais plus encore et premièrement par l'économie qu'elle impose : la foi théologique rappelle à l'homme la situation et le rôle

de sa propre pensée, elle exprime ainsi dans sa pureté formelle l'essence de la foi telle que la livre l'expérience commune. C'est par une activité de pensée que s'instaure l'union de Dieu et de l'homme. Cette pensée est en Dieu subsistante, en l'homme reçue. Cette pensée, reçue de Dieu dans l'acte même où elle est exercée c'est, sur terre, la foi théologale ; cette foi théologale est en harmonie de structure avec la foi humaine et si une réflexion élémentaire sur cette dernière découvre avec quel naturel la foi théologale s'insère dans le plan de la Sagesse divine, c'est à la foi théologale qu'il revient de projeter sur tous les autres cas de la foi une lumière définitive.

II. LA STRUCTURE DE LA FOI RÉPOND A SON ROLE ESSENTIEL

A. Harmonie entre la structure de la foi et le mystère DE DIEU EN TANT Qu'IL EST VÉRITÉ

19. RAPPEL DE QUELQUES ÉLÉMENTS CONCERNANT LA GÉNÉRATION DU VERBE.

i. Indiquons maintenant rapidement une conséquence de cette affinité entre la pensée Acte pur et la foi théologale. Comme elles constituent l'endroit et l'envers d'un même dessin, il est à présumer que la seconde est à l'image de la première, et nous allons développer les étapes d'une similitude posée dès le principe. Dieu est pensée subsistante, c'est-à-dire que tout ce qu'intègre l'exercice normal de la pensée, et notamment la réflexion, est affecté en lui du même coefficient d'actuation pure ou de subsistance absolue : ce qui revient à dire que Dieu est pensée de la pensée. Cette conclusion n'est pas neuve, et le Credo l'exprime autrement dans un symbolisme qui l'a rendue familière à tous les chrétiens : le Acerbe « monogène », l'unique engendré est Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non créé, consubstantiel au Père ; c'est par le biais de la lumière que s'introduit ici l'idée d'une procession intelligible aboutissant à un terme substantiel comme son principe, c'est-à-dire identique à lui de tout point, exception faite de la relation de génération qui les distingue et les unit tout à la fois. L'analogie psychologique présentée par l'activité de l'intelligence humaine exprime la même chose quoique dans un contexte plus réflexif : notons d'ailleurs en passant que l'expression « lumière de foi » (6) qui est courante en théologie ramène tout naturellement au Verbe lumière de lumière, tandis que la foi « pensée à l'état humain » désigne comme son corrélât

positif indispensable le Verbe subsistant en la pensée subsistante. Il ne convient pas de refaire ici la théorie de la première des processions trinitaires, laquelle dans les grands traits qui nous suffisent est d'ailleurs certainement connue du lecteur. Rappelons seulement quelques points qui nous seront immédiatement utiles, parce qu'ils sont indicateurs d'éléments homologues de la foi avec lesquels nous les mettrons en équation. La procession intelligible mérite le nom de génération parce qu'elle comporte, conformément à la nature de l'activité intellectuelle, similitude ; la lumière a la même couleur et la même qualité sur l'écran qui la reçoit que dans la source qui la rayonne (7) : ainsi le Verbe de Dieu est lumière de lumière, ou pensée de la pensée, image du Principe qui l'engendre et « empreinte de sa substance » (S)-

2. Ne croyons pas cependant que Dieu se connaisse dans son Verbe à la manière dont nous connaissons les objets extérieurs et nous-mêmes, dans le verbe que nous formons respectivement à leur sujet. Si le Verbe divin est l'expression adéquate et éminente de l'intelligibilité divine, il n'a pas cependant, pour ainsi parler, le monopole de l'intelligence divine. Si Dieu se comprend dans son Verbe subsistant, il comprend aussi son Verbe dans l'intelligence subsistante qu'il est : et la génération du Verbe inclut indissolublement intellection subsistante du Verbe et intellection du Verbe subsistant. En empruntant le vocabulaire de la lumière, nous dirons que Dieu s'exprime comme lumière dans son Verbe, mais que c'est également dans sa lumière que Dieu voit son Verbe, lumière de lumière. Tandis que nous ne devenons *intelligents* en acte que dans et par la production d'un verbe, Dieu est intelligent dès le principe, « le Verbe est en Dieu dès le principe » : il n'y a, entre l'intelligence de Dieu et le Verbe de Dieu aucun rapport d'antériorité.

3. Enfin cette procession intelligible ou génération du Verbe est, comme d'ailleurs la seconde procession, sous le régime de l'amour essentiel. Dieu s'aime parce qu'il est Amour ; il se veut son propre bien parce que l'amour veut le bien de ceux qu'il aime. Le bien de Dieu s'exprime spontanément, dans un mystère dont la nécessité intime nous échappe, par les deux processions qui se terminent substantiellement aux personnes divines. La génération du Verbe exprime et réalise d'une manière toute primitive quoique non adéquate la souveraine et nécessaire exigence du bien de Dieu ; elle répond à la motion immobile de l'amour essentiel, en sorte que le Verbe est le « Verbe qui s'épanouit dans l'Amour » (7) parce qu'il est le Verbe dont la génération est en quelque sorte fondée et enracinée dans l'Amour subsistant : il est l'expression première

de la plénitude du Bien et de l'Amour divins, et non pas, comme le nôtre, la compensation obligée d'une carence intelligible con- naturelle.

20. COMMENT LA FOI PORTE EN ELLE L'EFFIGIE DU VERBE, DU POINT DE VUE INTELLIGIBLE.

I. Ceci étant rappelé, qu'en résulte-t-il pour la foi qui doit ins- taurer, sous le rapport de la pensée, une activité commune à Dieu et à l'homme ? Tout d'abord la pensée subsistante porte dans son acte la pure raison de similitude ; la foi établit entre Dieu, intelli- gence toujours en acte, et le sujet humain en tant qu'il est intelli- gent, une harmonie telle que le croyant participe cette similitude. Il ne s'agit d'ailleurs pas, pour l'homme, de penser de son côté et à sa manière, en imitant autant qu'il le peut le mode du penser divin ; il ne s'agit pas non plus seulement de penser sous un mode humain les réalités qui sont l'objet même de la pensée divine (9) : ce n'est pas en effet de cette manière que la similitude se trouve réalisée dans l'être divin en tant qu'il est pensant. Le Père et le Verbe ne sont point similitude l'un de l'autre comme deux termes marqués disjonctivement de la même effigie, ni même en ce sens qu'ils penseraient simultanément leur commune essence ; la simi- litude c'est le nom intelligible de la relation même qui les distingue et dans laquelle ils subsistent : elle est si intimement liée à leur existence qu'elle n'est point séparable de leur personne. Ainsi la foi établit-elle au oœur du croyant une similitude qui n'est que la désignation intellectuelle de son actuelle relation au Dieu dont il est fait le fils adoptif, et cette similitude est aussi inséparable de la relation d'adoption que de la qualité nouvelle qui en résulte. C'est dans la génération subsistante que le Verbe est similitude du Père, c'est dans l'exercice actuel de la foi que l'esprit du croyant, entrant en symbiose intelligible avec l'essence divine, reçoit et nourrit au dedans de soi le germe de la similitude enclose dans le sein de Dieu et qui se développera jusqu'à la vie éternelle (3). La foi est pensée de Dieu, au sujet de Dieu, en Dieu : de Dieu parce qu'elle est reçue de Lui, au sujet de Dieu parce qu'elle a pour objet ce que Dieu nous a gratuitement révélé de lui-même, en Dieu parce qu'elle manquerait l'essentiel de sa destination si elle ne réalisait entre le croyant et Dieu l'unité spirituelle que l'Amour doit parachever (ro). Nous pouvons encore dire que la foi nous fait être enfants de lumière (11), puisqu'enfants du Père des lumières (12) ; et qu'ainsi établis dans la lumière de Dieu, c'est encore « dans sa lumière que nous voyons la lumière qu'il est » (13). Il faudrait pour comprendre la foi, comprendre Dieu lui-même- Craignons d'en minimiser et le mystère et la grandeur, mais égale-

itt

HR;_{4 n}

ment d'en faire un monstre impensable, en négligeant de la rattacher à son archétype divin.

2. Ce dernier nous fournit encore d'autres indications. La pensée subsistante est à la fois objective et immanente ; le Verbe lumière de lumière est à la fois lumière produite et lumière procédante, actuellement incluse par transparence dans la lumière dont il procède. C'est sur ce type d'activité que la foi aura à calquer le sien. Il en résultera pour elle, ou plus exactement pour l'intelligence exerçant l'activité de la foi, une inclination spontanée à une réflexion de nature originale qui n'est point habituelle à la raison humaine. Il est bien propre à cette dernière de revenir sur son acte, et par là sur elle-même, et d'acquérir par cette réflexion critique une certitude plus grande en ce qui concerne soit les objets qui lui sont connaturels soit la vérité de leur appréhension ; mais jamais cet acte réflexe, en quelque sorte dédoublé, cet envers d'acte, ne se résorbe d'une manière assez rigoureuse dans l'acte direct pour que l'intelligence humaine parvienne, médiatement ou immédiatement, à l'auto intelligibilité et corrélativement à une certitude sans ombre en ce qui concerne la nature soit des objets extérieurs soit d'elle-même. Or il est bien clair que la génération du Verbe atteint en Dieu, à cette auto intelligibilité, et que même elle l'exprime adéquatement. Dieu se pense dans son Verbe subsistant, mais également pense son Verbe dans son intellection subsistante ; et cette pensée pensante inclut simultanément la pensée procédante et l'analogue de ce que nous appelons réflexion sur cette pensée procédante après qu'elle s'est exprimée dans son terme. C'est une procession intelligible, parfaitement réfléchie puisque parfaitement immanente (14) (le Verbe *est* dans le Père) (15), et par là parfaitement intelligible à elle-même. La foi, haussant l'intelligence du croyant jusqu'au penser divin, la rend participante des propriétés de ce dernier. L'activité de pensée propre à la *foi* tendra donc vers l'auto intelligibilité de la procession intelligible à laquelle elle doit harmoniser le croyant. Et du même coup la foi portera avec elle sa propre certitude. La parfaite réduction entre l'envers et l'endroit de l'acte d'intelligence humaine se trouvera, dans la foi, réalisée par une mystérieuse suppléance dont nous analyserons plus loin la genèse ; nous nous contentons pour le moment d'en assigner a priori l'existence, en vertu du rôle dévolu à la foi. Cette remarque a son importance : elle évitera de s'engager dans une impasse ; car on pourrait être tenté d'appliquer à la certitude de foi les critères habituels dont relève la certitude humaine : il ne faudra certes pas négliger ce point de vue, et nous allons d'ailleurs voir dans un moment pourquoi il est parfaitement légitime et même requis de s'y arrêter, mais nous sommes avertis à l'avance qu'il serait à lui

seul trop court ; il ne tiendrait pas compte en effet de ce qu'il y a dans la foi de plus primitif et de plus fondamental : harmoniser l'homme au mode de penser divin. On aura d'ailleurs noté ta prudence avec laquelle l'Eglise interdit à ses fidèles de révoquer leur foi en doute sous prétexte d'un examen critique plus approfondi (16). Il n'y aurait aucun inconvénient à le faire si le type de la certitude de foi était homogène au type de certitude habituel à l'intelligence humaine : les démonstrations communes et objectives de crédibilité, de la valeur desquelles l'Eglise ne doute certes pas, assureraient, sans échappatoire possible, le recouvrement de la foi un instant abandonnée- Mais il n'en est nullement ainsi : la certitude de foi est irréductible à une analyse critique si fine et si poussée soit-elle ; et c'est pourquoi il est non seulement dangereux mais sacrilège de la part du croyant de faire comme si une telle réduction était possible.

Nous venons de marquer pourquoi elle ne l'est pas : la foi est de race divine ; ce n'est pas une plante de la terre, meilleure que d'autres, poussant plus haut et de manière plus durable, c'est le ferment qui change toute la pâte et la gonfle de propriétés autres, étrangères à sa nature première (17). Dieu ne s'y reprend pas à deux fois pour être certain de sa propre Vérité et de l'adéquation avec laquelle il se l'exprime à lui-même : il est certitude, comme il est intellection, et vérité subsistantes ; il doit en être de même du croyant fait par la foi une seule pensée actuelle avec Dieu. Ce ne sera point par réflexion sur son acte mais par structure et donc par grâce que la foi sera certaine : dans la génération même du Verbe, de la manifestation de vérité qu'elle constitue ; et dans l'auto intelligibilité divine, de l'authenticité de son acte propre. Pour emprunter encore une fois le symbolisme de la lumière, nous dirons que la lumière de foi est une participation de la lumière divine, et ainsi lumière de lumière tout comme le Verbe de Dieu. Cette lumière qui n'est donc dans le miroir de l'âme que Dieu réfléchi, forme une image de sa source, image qui est, de sa nature, si parfaite, qu'elle tend à s'identifier avec son modèle, au lieu d'en être un double inconsistant. Le retour adéquat de la lumière de foi vers la lumière source dont elle est issue reproduit d'une part la circumincession du Verbe et de son Principe ; se trouve être d'autre part la matière et le fondement de la certitude propre à la première des vertus théologiques. Quant à l'aptitude de la lumière de foi à former une image de sa propre source, elle manifeste que le Verbe est image et elle implique que le contenu de la foi s'organise en prises intelligibles qui font face à la richesse une et distinguée du mystère divin.

ΓTi

O

3

21. COMMENT LA FOI PORTE EN ELLE L'EFFIGIE DU VERBE, DU POINT DE VUE AFFECTIF.

i. En second lieu cette même pensée subsistante est, en Dieu, inséparable de l'amour : elle est Dieu qui est Amour. Pour autant que nous puissions scruter l'ineffable économie de l'être divin, nous y voyons pensée et amour, intelligence et volonté en constante involution (i8) : la pensée naît de l'amour et dans l'amour et s'épanouit en amour, mais l'amour, en quête du bien divin est à l'origine de la procession intelligible elle-même. Ces implications si intimes d'une vie parfaitement immanente se trouvent en quelque sorte déployées en élan et en retour, en efficience et en finalité par l'organisme théologal qui en est l'image. La foi naît d'un amour et s'achève dans l'amour et nous devons bien nous garder d'oublier ce point fort important, même quand nous aurons à insister avec vigueur sur la spécificité essentiellement intellectuelle de cette vertu. L'analyse psychologique de la genèse et du progrès de la foi, dont le Concile de Trente a enrichi le dogme (19), ne laisse d'ailleurs aucun doute sur cette vérité, et principalement sur les conséquences concrètes qu'elle comporte touchant la justification. Nous n'aurons pas loisir de nous attarder sur cette question de la justification qui relève formellement de la vertu de charité, mais nous devons marquer bien nettement combien cette liaison intime de l'amour et de la foi s'insère profondément dans la structure de cette dernière : à tel point que la foi serait monstrueuse, et son invention serait incompréhensible en Sagesse divine, si on dissociait en principe ce que la nécessité de l'analyse conduit seulement à distinguer.

2. On évoquera ici avec fruit la problématique augustinienne développée au début du livre X du « de Trinitate ». Tout amour postule une connaissance : il n'est pas difficile d'en faire la preuve, soit par induction, soit en notant que l'amour n'est de soi qu'un poids aveugle qui requiert autre chose que soi, pour être proportionné à l'objet auquel il s'adresse. Il faut ajouter, en retour, que toute démarche, toute action, tout désir impliquent un amour, à tout le moins cet amour élémentaire qui coïncide avec l'approbation efficace de l'action entreprise. D'où vient donc, dans ces conditions, l'amour initial qui soutient la recherche de ce qu'on ignore puisqu'on ne peut déjà aimer ce qu'on ne connaît pas encore ? Et cependant il faut indubitablement un amour, sans cela il n'y aurait aucune curiosité ni aucun effort. Faut-il donc renoncer à la loi qui semble si intimement liée à la structure du sujet spirituel humain :

point d'amour sans connaissance ? Certainement pas- Mais il faut, en premier lieu, comprendre au travers de cette difficulté l'entière gratuité, et par là la position absolue et la rigoureuse exigence de l'amour : il faut en second lieu assigner à cet amour un objet mystérieusement antécédent à tout ce que permettra de découvrir son exercice : c'est ce que fait Saint Augustin en notant que si par exemple l'esprit cherche à connaître les choses ou soi-même, ce n'est pas qu'il aime ce qu'il ignore, mais c'est qu'il aime dans les raisons éternelles, la souveraine excellence de la raison de science. En sorte qu'il y a un amour et une connaissance mystérieusement antécédents à tous les amours et à toutes les connaissances ; ils sont donnés simultanément par le Créateur à la créature faite à son image : cet amour ne serait pas, ne pourrait pas être sans cette connaissance, mais cette connaissance qui est, au vrai, une sagesse au delà de toutes les formes intelligibles, n'est faite que pour l'amour : elle est, dès son origine, inspirée, suscitée, orientée par la finalité dans laquelle elle s'épanouit. D'où vient-elle ? de l'amour ; à quoi aboutit-elle ? à l'amour. Elle va de l'amour à l'amour ; elle est dans l'amour. Comme d'ailleurs l'amour est en elle, puisqu'il en est le fruit.

Nous tentons ainsi d'exprimer ce qui serait si l'âme était parfaite, absolument. Elle ne peut l'être que comme image ; et c'est à son modèle qu'il est réservé de réaliser, comme nous le notions un peu plus haut, cette compénétration immobile et incessante de connaissance et d'amour qui est au principe de sa vie bienheureuse. Entre ce modèle parfait, achevé, et l'image qui, réduite à sa structure naturelle, n'est guère qu'une promesse et une attente désespérée, se développe, par la grâce donnée et rendue, une assimilation nouvelle dans laquelle la foi a sa place marquée. Pour excellente qu'elle soit, la raison de connaissance lue dans les raisons éternelles (disons avec S. Jean la lumière de sagesse qui éclaire tout homme venant en ce monde) (20) demeure un support bien clignotant pour le désir et l'amour encore inconscients d'eux-mêmes qui sommeillent au cœur de l'homme. C'est presque une caricature de l'harmonieuse sagesse qui unit, dans la simplicité de Dieu, l'amour essentiel du bien divin et, lui faisant face nécessairement, la connaissance adéquate du même bien. Dieu est Amour ; il sait quoi aimer « avant » que de vivre en lui-même cet Amour ; l'homme, trop faiblement guidé par sa seule lumière intérieure, ignore au juste ce qu'il doit aimer ; il cherche bien à corroborer ses obscurs pressentiments par une expérience multiple et fréquemment douloureuse, mais cette expérience le renseigne surtout négativement en lui montrant ce qu'il ne convient pas d'aimer, elle ne lui découvre généralement pas de manière positive ce sur quoi il faut fixer un amour

lu
i

‘II

..U H

toujours en travail. Et quand elle y réussit partiellement, elle arrive toujours trop tard, tout juste pour cueillir des fleurs fanées, parce que l'expérience sur laquelle elle s'appuie nécessairement constitue, au regard de l'amour, un détour que celui-ci voulait survoler (21). Elle s'efforce bien de retrouver l'amour qui lui a donné le branle, et y réussit en partie, mais elle n'est pas entièrement incluse dans l'amour et elle en froisse la virginale spontanéité par des emprunts venus du dehors. Il y a donc entre l'image et son modèle divin un écart irréductible, un écart de structure, puisque l'harmonieuse involution (18) de la connaissance et de l'amour est parfaite en celui-ci, faussée dans son principe radical en celle-là.

La grandeur originale de la foi est précisément de communiquer gratuitement à l'image un reflet de la merveilleuse splendeur de son modèle, en établissant entre eux une unité de structure qui commande, dans l'âme, un régime nouveau. Le croyant sait en effet qu'il doit aimer, et comment celui qu'il aime mérite d'être aimé. Cette connaissance est un canevas intelligible qui ne fait défaut à aucun des moments de l'amour, soit qu'il naisse, soit qu'il progresse, soit qu'il se repose ; en sorte que la foi apporte, surnaturellement, réponse adéquate à l'aporie augustinienne qui ne pouvait recevoir, par le seul jeu des facultés naturelles, qu'une solution incomplète. On voit bien en quoi consiste la différence : la foi n'est aucunement tributaire de l'expérience humaine, ce mot étant pris dans son acception large, extérieure ; elle désigne à l'amour son objet, non au cours d'une enquête jamais achevée, mais a priori (22), et de là vient que l'amour qui accompagne la foi n'est jamais privé du support dont, normalement, tout amour a besoin (23) ; de là vient encore que l'équilibre de la psychologie surnaturelle atteint une perfection qui ne se distingue pas seulement par le degré de l'équilibre naturel des facultés supérieures : intelligence et volonté ; il s'agit pour ces mêmes facultés, une fois armées de la foi et de la charité, d'un régime de structure différente, ayant l'harmonie divine elle-même pour principe de régulation immédiate.

3. Ceci mérite d'être mis en lumière : il est normal en effet, et nous aurons à le faire, de noter comme la foi fait pauvre figure en regard du type parfait de la connaissance intellectuelle qui comporte une justification critique, implicite mais intrinsèque, dont la foi n'est pas capable. La foi comporte toujours un « a priori », sans cela elle ne serait plus foi : on n'a pas manqué d'en faire le reproche au croyant ; et si on concède que cet aveuglement consenti est une force indiscutable pour la vie et pour l'action, on continuera de tenir la foi en une suspicion méprisante parce qu'elle fait vio-

lence au jeu intime de l'intelligence raisonnable. On peut répondre que l'intelligence humaine, n'étant point faite pour elle-même mais pour l'homme, son exigence, appauvrissante, est par là même illégitime ; mais on doit aussi remarquer que l'infirmité congénitale de la foi, n'est que l'envers de son excellence. Pas n'est besoin, pour s'en convaincre, de faire appel à la finalité totale qui fait face à la destinée humaine : il suffit d'un regard analytique porté sur le sujet spirituel humain, à la seule condition de ne pas oublier qu'il est doué de volonté en même temps que d'intelligence. La foi semble une connaissance bien misérable parce que son apriorisme contredit à la réflexité chère à l'humaine raison, mais cette même connaissance réfléchie est, nous le notions avec Saint Augustin, absolument inhospitalière au droit de l'amour. Il est impossible de poser comme simultanément absolues l'intelligence *rationnelle* et la volonté, l'intelligibilité selon l'exigence propre à son mode humain et l'amour. Accepter la foi c'est bien compromettre la rationalité, mais la refuser c'est ruiner pour l'homme l'harmonie et l'unité dans l'exercice de l'intelligibilité et de l'amour: il serait d'ailleurs facile d'en faire la preuve inductive en considérant différents cas des amours humains, mais les remarques précédentes suffisent pour notre objet. La foi est bien, comme nous l'avons noté au premier chapitre, de la pensée à l'état humain, et ceci n'est pas un titre de noblesse : mais c'est cependant en acceptant le statut connaturel que la pensée prend en lui, que le sujet spirituel humain peut réaliser en lui-même, effectivement, le type d'équilibre pour lequel il est fait. Or il est clair que cet équilibre est, même pour le sujet replié sur lui-même et absorbé par l'expérience de sa propre activité, un bien meilleur que celui de la rationalité : nous ne disons pas bien de l'intelligibilité, car il n'est nullement question de sacrifier celle-ci mais seulement celle-là. On nous pardonnera ce rapide excursus « apologétique » qui, suivant la rationalité sur son propre terrain, lui est une sorte de concession ; il rejoint par un cheminement plus humble ce que nous avons essayé de voir dans la sagesse. Si l'a priori de la foi est bon, c'est parce qu'il redresse le sujet spirituel humain jusque dans son fond, et lui permet d'engager sa vie intellectuelle et volontaire en adoptant d'emblée le rythme, l'équilibre, l'harmonie égale, propres à la vie et à l'essence divines.

4. Il convient maintenant d'explicitier rapidement la conclusion que nous avons déjà annoncée ; la foi n'est pas en droit séparable de l'amour dont elle se distingue- On notera en effet que ce que nous venons de dire de l'excellence de toute foi, et de l'excellence spécifique, absolument neuve, de la foi théologale, suppose que la connaissance dont la foi est le principe demeure incluse dans l'amour- D'une part en effet la foi ne peut être une invention de la seule

a ■.C

I . . A*1

fi
g
t
r

intelligence humaine dont elle refoule le mode rationnel sans pourtant l'abolir, et d'autre part, la connaissance de foi n'est justifiée dans sa précarité que parce qu'elle assure l'équilibre de l'amour. Tenter d'enfermer la foi en elle-même, c'est en ruiner la valeur ; envisager la foi comme un cycle clos sur lui-même, c'est en faire un rouage moteur séparé du ressort dont il doit distribuer l'impulsion, c'est abandonner la foi, sans justification possible, à la prise facile des critiques auxquelles nous faisons allusion il y a un instant. La foi, d'ailleurs, ne remplit son rôle que si elle s'exerce parce que le connaître est un bien : en sorte que la régulation normale de l'objet ne doit pas suffire à la fonder. Il faut donc qu'elle repose en dernier ressort sur une motion extra intelligible qui jailisse cependant du plus intime du sujet; or il n'y a rien dans l'homme qui soit comparable du point de vue de l'intériorité à l'activité de l'intelligence, sinon l'amour de volonté. Nous ne faisons ainsi, remontant de l'équilibre du sujet spirituel jusqu'à l'amour, que retourner sur elle-même la problématique augustinienne issue de l'exigence de l'amour. L'implication réciproque de la foi et de l'amour se trouve établie ici par l'absurde et là directement : cette convergence de lumière indique d'ailleurs le caractère fondamental de cette connexion. On arriverait à une conclusion toute semblable en adoptant un point de vue en quelque sorte symétrique, et en envisageant non plus l'origine mais l'aboutissant de la foi ; si la foi annule le retard qui affecte, en regard de l'amour, la connaissance naturelle, il va de soi qu'elle doit s'interdire et s'interdit en effet les détours qu'elle a pour fonction de rendre inutiles : elle peut être douloureusement médiate dans son exercice du côté du sujet, il n'en reste pas moins que, de sa nature, elle s'adresse à l'objet — en l'espèce à Dieu — directement, parce que c'est seulement de cette manière qu'elle assure à l'amour la prise et le contact dont il a besoin. Une foi qui se laisse aller à des curiosités étrangères est effectivement disqualifiée comme foi : il importe de bien voir que cela ne tient pas à la structure de la foi abstraitement considérée, mais au fait que nous avons précisément en vue : la foi est, par sa finalité, tellement liée à l'amour qu'elle cesse d'être elle-même si elle ne suit pas avec rigueur le dessin de l'amour, si elle répudie, si peu que ce soit, celle de ses notes essentielles qui lui est la plus commune avec l'amour de charité : motion directe issue de l'objet et seportant aussi immédiatement que possible vers l'objet.

5. L'existence d'une étroite liaison entre la foi et l'amour se trouve donc établie et justifiée par l'examen de l'activité spirituelle du sujet humain, et ceci d'une manière spécifique et originale, lorsque cette activité, surélevée par la grâce, s'épanouit en foi et en charité théologiques. Nous en avons discerné la raison dans l'exi-

gence d'intelligibilité que constitue, en Dieu, l'amour de son propre bien. Faut-il rappeler en terminant ce paragraphe que, si Dieu veut s'unir tel qu'il est à l'homme tel qu'il est, le soin qu'il a de respecter les propriétés de chaque nature procède de l'amour. Et comme c'est la foi qui est destinée à poser le fondement de cette union, parfaitement étrangère à toute violence, on voit que la foi est inventée par Dieu dans l'amour et qu'elle naît dans l'amour, on pourrait même dire dans un amour singulièrement intelligent des moindres modalités de chaque être : dès lors on comprend mieux encore comment la foi, issue de l'amour de Dieu, réalise entre Dieu et l'homme l'homologie de structure qui est le canevas de leur union, en se tenant avec l'amour en une constante et profonde affinité. Nous avons noté plus haut que le croyant sait d'emblée qui il doit aimer : c'est là son privilège ; mais on le limiterait singulièrement si on n'ajoutait : le croyant sait de qui il est aimé. C'est parce que nous considérons la foi à la manière d'un objet que l'on regarde, que nous avons pu faire un instant abstraction de cet aspect, mais il faut nous hâter de le réintroduire : puisque d'ailleurs aucune vue de sagesse ne peut négliger l'engagement personnel de celui qui prétend être sage.

Il suffirait d'ailleurs de reprendre les développements précédents en les éclairant de cette nouvelle lumière ; l'amour s'achevant normalement en réciprocité, il ne peut intervenir, à raison de sa nature, sans que soient simultanément impliqués ses deux modes passif et actif. L'homme n'a pas moins besoin d'être aimé que d'aimer : au contraire peut-être, parce que dans le premier cas il ne consulte immédiatement que l'infinitude de son propre désir sans faire aussi rapidement que dans le second, l'expérience de ses limites. Or la certitude d'être aimé, ne peut être fondée sur aucune expérience humaine : d'une part en effet l'expérience ne vaut que pour le passé, à moins qu'elle ne rencontre un déterminisme de nature auquel font précisément obstacle les êtres libres — Dieu excepté —, et ceux-là seuls intéressent ici puisque ceux-là seuls sont capables d'aimer ; d'autre part il est impossible de découvrir ou d'instituer dans l'ordre créé, une preuve qui soit adéquate à une disposition qu'on voudrait infinie. En sorte que l'amour reçu, tout comme l'amour exercé, ne peut être sustenté que par une connaissance dont l'apriorisme n'est pas rationnellement justifiable, c'est-à-dire par une foi. Qu'on regarde un cas quelconque d'amour mutuel, on y rencontrera engagement et fidélité, mais également confiance : cette dernière donnant généralement naissance, au plan de la connaissance, à une idéalisation que le zèle laborieux de l'amour peut d'ailleurs arriver à rendre vraie. Ne nous attardons pas à ces choses, il ne nous importe ici que de marquer par un autre biais l'étroite liaison

de l'amour et de la foi. Nous sommes, nous dit S. Jean, ceux qui avons cru à l'amour de Dieu pour nous (24) ; on dira peut-être que nous avons, dans le sacrifice du même Dieu, une telle preuve de cet amour qu'il n'y en a pas de plus grande (25), en sorte que l'emploi du mot « foi » paraît devenir impropre. Mais si c'est la plus grande preuve, ce n'est pas une preuve adéquate de l'amour infini duquel seul nous puissions nous satisfaire, et dont nous ne pouvons donc être assurés qu'en croyant. Que ceux qui voudraient ne voir dans l'affirmation de S. Jean qu'une magnifique hypothèse veuillent bien remarquer qu'elle a, depuis le fait chrétien, autant et plus de vraisemblance que l'hypothèse implicitement posée dans l'exercice de tout amour : elle a pour elle la rigueur d'une logique que nombre de vies humaines poussent jusqu'à ses ultimes conséquences, elle a pour elle encore de s'appuyer sur des expériences qui redisent d'une manière toujours identique la pérennité des principes qui les fondent : ce ne sont pas là marques d'infériorité, même du point de vue de la raison. Mais il faut reconnaître la propriété des termes employés par S. Jean : nous *croyons* à l'amour de Dieu, et c'est seulement dans la foi que cet amour devient pour nous une réalité expérimentée, à tout le moins susceptible de l'être.

On achève alors de comprendre comment, dans l'entendement humain, la foi est en droit inséparable de l'amour : c'est qu'une harmonie semblable existe dans l'essence divine et se trouve par conséquent gravée dans le don que Dieu fait de lui-même au titre d'objet possédé, aussi bien que dans la finalité qui soulève la destinée humaine. Ce don ou cette finalité, car c'est tout un, sont du côté de Dieu, inspirés par l'amour ; ils procèdent de l'exercice divin de l'amour, ils sont si respectueux des exigences de chaque nature que la foi qui en dérive tient compte au maximum des requêtes de l'intelligibilité en surélevant celle-ci au-dessus de son mode rationnel ; l'esprit du croyant est alors capable de se retourner vers l'amour et de le prendre pour objet de la foi que cet amour inspire : seul l'amour donne la qualité de foi requise en vue de croire à l'amour ; et en retour, une telle foi manquerait son but et perdrait sa raison d'être si elle ne remontait pas au point dont elle part, si elle ne manifestait pas son ajustement à l'amour de Dieu par une perception clairvoyante de l'éminente qualité de celui-ci. C'est donc dans la certitude que Dieu l'aime que le croyant trouvera la garantie la plus assurée, mais surtout la persuasion la plus pénétrante, de l'implication de la foi et de l'amour. Nous n'y insisterons pas davantage, laissant au lecteur le soin d'exprimer la richesse de cette vérité par les multiples développements psychologiques qu'elle est susceptible d'animer.

6. Nous venons donc d'inférer, à partir des caractères élémentaires de la première des processions trinitaires, laquelle permet d'appeler Dieu Pensée subsistante, trois caractères essentiels de la foi pensée à l'état humain, et très précisément de la foi théologale, participation gratuite de l'intelligence humaine à la Vérité première : *la foi a un objet intelligible, la foi est certaine, la foi compense le sacrifice quelle impose à la rationalité en assurant le jeu équilibré de l'intelligibilité et de l'amour* ; elle est inspirée par l'amour et s'achève dans l'amour, aussi bien dans le cœur du croyant qui en reçoit la grâce que dans le cœur de Dieu qui la donne- Avant de compléter cette vue panoramique, soulignons l'unité profonde des différents aspects que nous venons d'énumérer : il est facile de voir qu'ils s'impliquent en quelque sorte mutuellement. L'équilibre psychologique supérieur réalisé par la foi requiert une connaissance certaine et antécédente, au sens ci-dessus précisé : or ce second caractère montre bien qu'il s'agit d'une certitude premièrement objective qui n'est, dans le croyant, que la conséquence naturelle de la présentation d'un objet souverainement croyable. En retour, la certitude, inséparable de la foi, se trouve être par son double revers objectif et subjectif, l'intermédiaire souple et sûr entre le point d'insertion de la Vérité première dans l'âme et les fruits qui en tirent leur saveur : la certitude ne se révèle à l'analyse, si complexe, que parce qu'elle tient dans la foi tout l'entre deux, de l'intelligibilité qui la participe formellement et immédiatement à l'amour qui l'explique, qui en un sens la fonde, et qui enfin l'épanouit. Achéons en avec les implications dont nous parlions en remarquant que l'objectivité de la foi, adéquatement conçue comme l'affinité en laquelle cette vertu établit l'âme avec la Vérité première, inclut à sa façon nos deux autres caractères : l'homme n'est en effet vraiment lui-même que dans le Verbe de Dieu (26), et le dessein que Dieu forme dans son Verbe au sujet de l'homme, c'est que l'homme soit à son image et à sa ressemblance (27) : or l'homme ne serait pas à la ressemblance de Dieu Esprit et Amour sans la prise de conscience lucide du désir de l'amour, et sans la possession assurée du repos de l'amour sinon de sa jouissance ; on reconnaît là le type d'équilibre et de certitude que seule apporte la foi.

1

Nous aurons à interpréter ce point dans une perspective un peu différente qu'il suffira de signaler ici en passant. La vérité délivre, elle rend libre (28) ; ainsi la foi c'est la liberté parce que c'est la vérité. La foi, en effet, apportant un contenu objectif de vérité et, qui plus est, une régulation objective par la vérité, est comme un ferment vivant capable d'éliminer l'erreur jusque dans son germe : et l'erreur peut tenir en un véritable esclavage l'esprit qui ne parvient pas à la dominer. Mais en outre, et plus précisément, la liber-

i'

té consistant pour tout être en la possibilité de réaliser la fin dont il porte en lui l'appel et le désir, on voit bien que l'homme sans la foi n'est pas pleinement libre puisqu'il est incapable d'établir en lui-même d'une manière stable le type d'équilibre vers lequel il ne peut pas ne pas tendre. La foi libère parce qu'elle lève une contrainte ontologique en instituant, entre les facultés supérieures, un régime d'échange nouveau, et dans l'âme une harmonie qui peut en principe être parfaite ; la foi libère parce qu'elle instaure dans l'homme la structure fondamentale grâce à laquelle il peut se reformer à l'image et à la ressemblance (27) de Dieu, conformément à sa vocation éternelle. C'est donc dans la liberté que nous pourrions voir en quelque sorte la récapitulation des qualités de la foi, ce qui achève de marquer en elle le sceau de Dieu. Cette convergence de propriétés qui pouvaient, de prime abord, paraître étrangères les unes aux autres n'est d'ailleurs pas pour nous étonner puisque nous les avons respectivement rattachées au principe incréé, simple, indivisible, un, qui leur est commun ; mais il est toujours bon de vérifier à partir du créé ce que fait pressentir la conformité à la sagesse incréée.

B. Harmonie entre la structure de LA FOI
et l'homme en tant qu'il est capable de CONNAITRE

22. COMMENT LA FOI S'AJUSTE AUX NORMES DE L'ACTIVITÉ
COGNITIVE HUMAINE.

i. Venons en à un autre groupe de propriétés- La foi est pensée à l'état humain, l'homme est corps et âme ; or nous avons, dans ce qui précède, mis en œuvre surtout le second de ces éléments, puisque c'est dans l'âme que se réalise formellement l'image de Dieu. Ce serait cependant une vue beaucoup trop étroite que d'exclure le corps (29), comme s'il était dissociable, et ce serait bien peu conforme à l'attitude de sagesse que nous nous efforçons d'adopter dans ce chapitre. Nous venons de parler de la liberté, d'indiquer comment la foi doit libérer en ce sens qu'elle permet efficacement la réalisation d'un vœu de nature. On peut également voir dans la liberté la possibilité d'un choix qui ne subit, du dehors, aucune contrainte. C'est d'ailleurs cette acception qui se présente le plus spontanément à l'esprit, même dans le cas qui nous occupe. Nous avons posé en effet que Dieu entend s'unir l'homme tel qu'il est, non pas un homme qui aurait subi violence dans son fond par une sorte de transsubstantiation, ou violence dans sa liberté par une contrainte psy-

chologique plus ou moins directe. L'homme est libre, il ne serait plus lui-même si l'instrument qui lui permet d'adhérer à Dieu faussait en quelque façon cette liberté. Dieu demeure, absolument parlant, libre de faire violence à la liberté de sa créature en vue d'un bien meilleur dont il est juge ; mais il a précisément estimé meilleur que, dans l'économie surnaturelle qu'il a établie, cette liberté fût respectée. Ceci entraîne, en ce qui concerne la connaissance de foi, d'importantes conséquences qu'il est facile de prévoir, ou plutôt de comprendre, puisque nous les avons déjà lues au livre de l'Écriture. En un mot, cette connaissance devra respecter un certain équilibre global des facultés humaines en dehors duquel la liberté cesse d'exister. Cet équilibre n'est d'ailleurs pas différent de celui que Dieu a assigné à notre nature : n'avons-nous pas déjà signalé que le « respect » de Dieu n'est que la dénomination humaine de la cohérence de l'acte créateur. Dieu n'a pas à défaire, en nous donnant la grâce, ce qu'il fait en nous créant homme : la « ressemblance » est le couronnement de l'image. D'où vient donc en effet que la foi, dont le mouvement profond est si simple, par cela qu'elle vise à la conjonction de deux esprits, s'accompagne de tout un cortège de signes, qui la précèdent, l'accompagnent, la récompensent ou l'expriment (30) ?

y--:

★

Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail d'une analyse qui relève de la rationalité de la foi (31), nous avons simplement à comprendre le pourquoi de chaque élément et à lui assigner, en conséquence, sa juste place. Or Dieu respecterait-il l'homme s'il lui proposait, dans la foi, une démarche hétérogène à l'activité cognitive humaine normale ? Nous mettons en œuvre, pour connaître, les sens, la raison, l'intelligence (32). Et s'il ne peut évidemment être question d'une connaissance qui ferait abstraction de l'intelligence, il n'est pas contradictoire de concevoir une connaissance authentique ne mettant en œuvre ni la raison ni les sens. Dieu aurait pu nous l'imposer dans la foi, mais il aurait, du même coup, fait de chaque croyant un ange. Laissons ces extrêmes, et notons seulement qu'une connaissance n'est vraiment humaine et ne permet un choix libre que si les trois éléments mentionnés s'y trouvent en certaines proportions. Qu'on songe au dépaysement des simples transplantés sans préparation en climat abstrait, ou même *h* la légitime inquiétude que conçoit tout esprit sain — humainement sain — devant une spéculation qui n'est pas ponctué, au moins de loin en loin, par une expérience nécessairement sensible. Une vérité parfaitement authentique, et *de soi* parfaitement accessible *h* l'intelligence humaine, peut être ainsi présentée sous une forme qui la rend insaisissable, mais ne la rend point assez étrangère pour que le soin de prendre parti soit écarté ; consente-

ment ou refus pourront être alors aisément arrachés ou suspendus par des motifs tout à fait extrinsèques à l'objet, et c'est là une violation radicale de la liberté humaine qui prend son origine dans le « libre » jeu de l'intelligence (28). On en dirait autant dans les autres cas. L'insurmontable agacement intellectuel que l'on éprouve devant l'érudition touffue et broussailleuse qui ne laisse filtrer aucune lueur de raison, la désespérante impression d'abyssale vacuité qui accompagne les discussions stériles, l'aveuglement et la peur de l'esprit devant une lumière trop vive, tout cela fait sortir l'homme de son orbite propre : que l'excès soit en faveur des sens, ou de la raison ou de l'intelligence, qu'il y ait trop de matière pour ce qu'il y a d'ordre, qu'il y ait un contrôle si impitoyable qu'il pulvérisse tout contenu, ou au contraire une lumière si séductrice et enivrante qu'elle est incontrôlable, le résultat est le même : l'homme n'est plus lui-même ; il se trouve décentré dans le moment où il a cependant à produire cet acte éminemment humain, acte de sagesse s'il en est : juger. Il faudra cependant juger : parce que le choix dont il s'agit, commandant un engagement vital, n'est pas de ceux que l'on peut remettre. On jugera en effet, mais non pas librement, parce que le complexe d'infériorité où l'on se trouve rendra aisément perméable à toute influence étrangère. Si donc Dieu s'adresse à l'homme tel qu'il est c'est-à-dire à une créature libre, l'activité cognitive propre à la foi devra respecter certaines normes qui tiennent à la nature même de l'homme. Nous avons noté que la foi est, d'une manière générale, la forme humaine du penser : nous comprenons bien maintenant pourquoi Dieu la choisit pour s'adresser à l'homme ; sa souveraine Sagesse ne pouvait en décider autrement ; les remarques précédentes nous conduisent à souligner vigoureusement la configuration humaine de la foi : c'est seulement à la condition d'épouser étroitement cette configuration que la connaissance de foi n'offusque en rien la liberté qu'elle a pour effet d'affermir en la fixant en Dieu. La foi théologique est donc d'autant plus humaine dans son exercice qu'elle est plus divine dans son origine. Dieu connaît la nature de l'homme : dire qu'il respecte notre liberté en nous accordant la foi, c'est dire que la structure même de la foi doit être comme la charte de garantie de la liberté ; c'est dans une même ineffable Sagesse que Dieu conçoit et crée l'homme libre, qu'il invente la foi pour réaliser avec l'homme une union parfaitement respectueuse de la nature de celui-ci, et qu'en conséquence il modèle cette foi qui est le rayonnement de sa lumière sur le penser humain, sensible, progressant et humble.

2. Il faut aller un peu plus loin. La foi ne doit pas seulement s'interdire de franchir les limites à l'intérieur desquelles se meut normalement l'entendement humain, elle doit encore respecter le

libre jeu de ce dernier ; c'est-à-dire qu'elle ne doit pas sélectionner dans le domaine qui la circonscrit, une trajectoire trop étroite. L'homme ne peut normalement connaître sans mettre simultanément en œuvre : sens, raison, intelligence. Certaines disproportions font sortir du mode humain ; mais il y a bien des manières de réaliser, autour d'une moyenne, un équilibre parfaitement humain. Une vie d'esprit est chose assurément trop complexe pour qu'on puisse songer à la réduire à une proportion définie entre ces trois éléments ; mais en admettant qu'on le puisse, il est clair qu'on ne trouverait pas, même réduits à ce schème simpliste, deux esprits pareils. Les conditions physiologiques d'un chacun ne sont certes par étrangères à cette diversité, mais il est un autre facteur qui nous intéresse ici directement. Tout homme demeure libre, à l'intérieur de certaines limites fixées par des conditionnements spécifiques et individuels, de *choisir* selon tel type d'activité intellectuelle. Nous n'avons aucunement en vue le choix de telle ou telle technique : il s'agit d'une option autrement profonde qui intéresse les plus simples des humains aussi bien que les plus cultivés. Positifs, rationnels, intuitifs — c'est-à-dire en fait ceux qui présentent une dominante de l'un de ces caractères — se rencontrent indistinctement à tous les degrés de la hiérarchie studieuse. Chacun naît doué d'une intelligence d'un certain type, mais chacun peut, par des approximations successives qui dépendent du libre choix, développer telle virtualité plutôt que telle autre. Chacun peut, en une mesure, devenir : positif, rationnel ou intelligent (33) par une orientation assidue de cette activité toujours latente qui est la trame intellectuelle de notre courant de conscience. Cette orientation se réalise plus particulièrement par des actes, et dans toute la mesure où ils sont conscients, ils sont aussi parfaitement légitimes ; ils constituent même le point d'application le plus intime et le plus primitif de la liberté. Or il serait bien étrange, sinon contradictoire, que Dieu fût profession de respecter la nature de l'homme et ne tînt pas compte du jeu naturel de sa liberté naissante. Dieu en tient tellement compte que la largeur compréhensive dont il fait preuve a souvent trouvé trop étroit accueil auprès des hommes, et que l'Eglise doit toujours faire valoir et faire prévaloir l'amplitude de l'orthodoxie contre ceux qui voudraient en canaliser toute la sève au profit de tel ou tel de ses aspects particuliers.

••eo

I

Dans la lettre qu'il écrivait à Pusey sur « Le culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise catholique » (34), Newman montre avec finesse et maîtrise que la dévotion s'adapte légitimement au tempérament de chacun : les cérémonies luxuriantes des Napolitains s'harmoniseraient assez mal avec le flegme des Britanniques, ni la froide réserve de ceux-ci avec l'exubérance des premiers. La diversité des

pratiques est tolérée, approuvée, encouragée par l'Eglise, parce que tous les fidèles qui la composent sont d'accord sur un même contenu objectif, dogmatique. Ce que Newman dit des « dévotions » demeure vrai proportionnellement de toute manifestation de la foi, c'est-à-dire premièrement de toute expression de la foi. Tous les fidèles entrent en contact avec les *mêmes* réalités surnaturelles présentées dans les *mêmes* termes, mais de la formule à l'objet, il y a autant de cheminements différents qu'il y a de manières différentes de visualiser un discours intelligiblement. Il n'y a pas deux « fois », celle des simples et celle des philosophes, parce qu'il y a dans la foi une grâce d'unité qu'elle participe du Dieu qu'elle atteint, et qu'en vertu de cette grâce la foi produit, en dépit de la diversité sémantique des climats où sont semées ses formules, les mêmes fruits. Mais cette diversité existe, et elle est un peu plus profonde que les différences de tempérament dont parle Newman, qui tiennent à peu près à la latitude ou à des facteurs analogues. Il s'agit d'une diversité de tempéraments spirituels dans laquelle la liberté a autant de part que la nature : il n'y a pas la foi des simples et la foi des savants, mais il y a la même foi dans le simple et la même foi dans le savant ; la même foi nourrit les mêmes formules de faits concrets chez les positifs, d'organisation intelligible chez les rationnels et de perceptions immédiates chez les intuitifs ; en un mot la même foi nourrit, en chaque fidèle, les mêmes formules, d'une manière appropriée à la psychologie profonde de celui-ci (35). Tous touchent au même but dans l'unité duquel ils sont établis et communient, mais chacun va son propre pas au long de la même route.

La foi est comparable à l'arche de Noé : toutes les bêtes de la création, dans lesquelles on peut voir figurativement les différents types d'entendement, s'y trouvent représentées : toutes font le même voyage et toutes sont sauvées, et cependant, le passereau ne devient pas un aigle ni inversement. Dieu respecte, à l'intérieur de l'arche, la spécificité des mouvements propres qu'il avait créés au dehors : le cheminement de l'arche est assez ample pour englober tous les autres, et c'est parce que ce cheminement là et lui seul sauve que Dieu n'a pas de raison de modifier son œuvre ; il est dès lors beaucoup plus conforme à sa Sagesse qu'il la respecte. Quoi qu'il ait pu leur en paraître, le passereau et l'aigle étaient beaucoup plus semblables par leur titre commun de citoyens de l'arche et par le voyage que, dans l'arche, ils effectuèrent ensemble, qu'ils ne se différenciaient par leur manière de franchir l'espace enclos dans l'arche. La Bible ne nous dit pas qu'ils aient eu entre eux quelques petites querelles, pour la distraction de Noé changé en pacificateur, mais il est certain que l'Eglise qui représente la

grande sagesse de Dieu doit s'employer parfois à rappeler à ses enfants la profonde liberté que Dieu leur laisse dans l'exercice de la foi. La foi des simples pourra paraître bien superstitieuse aux savants trop peu déliés pour discerner dans un ensemble conceptuel très frustré le point d'insertion d'un contenu intelligible authentique ; en retour ceux que séduit particulièrement l'aspect historique et descriptif de la révélation comprennent niai, assez souvent du moins, comment les philosophes peuvent atteindre le Dieu d'Abraham d'Isaac et de Jacob sans avoir pour autant à se métamorphoser. De même que des passagers, en s'observant mutuellement perdent rapidement conscience du mouvement commun qui les entraîne, ainsi les croyants trop attentifs aux divergences qui les distinguent mutuellement ne discernent plus comment le grand rythme de la foi s'insère en eux et les soulève, encore moins comment il est compatible avec des tempéraments différents du leur. Pour en juger, il faut être sur le rivage où l'embarcation doit aboutir, c'est-à-dire, en l'espèce, qu'il faut être Dieu ou en son nom l'Eglise si éminemment respectueuse de la foi des simples (36) comme de celle des savants (37). Quant aux fidèles, que chacun abonde en son sens, en se gardant surtout de jeter à son frère un anathème dont l'étroitesse misérable séparerait son auteur du Dieu de sagesse et d'unité et abolirait du même coup son titre de croyant. Entée en Dieu, la foi est assez puissante pour n'avoir rien à redouter de la diversité dont elle se sert pour exprimer sa richesse. La vérité libère et la foi en fait la preuve en accordant plein droit aux exigences du libre arbitre non moins qu'à celle de la liberté (38).

23. COMMENT L'ACTIVITÉ PROPOSÉE AU CROYANT S'HARMONISE A LA CONDITION TEMPORELLE ET CHARNELLE DE CELUI-CI.

i. Continuons d'examiner le groupe de propriétés plus humaines dont il est plausible de prévoir, en sagesse divine, qu'elles constituent en quelque sorte le cortège de la foi. Venons-en à ce qu'il y a dans l'homme de plus spécifiquement humain : la rationalité, s'il en faut croire la plus classique des définitions. En dépit des nuances que nous venons d'évoquer rapidement, en dépit des intuitions qui peuvent soulever un instant l'esprit humain au-dessus de lui-même, il est clair que notre mode connaturel de penser est le mode rationnel : c'est ce qui différencie, entre l'ange et l'homme, leur commun caractère de créature intelligente. La foi théologique humaine, nous voulons dire celle que Dieu accorde libéralement à l'homme et qui n'est pas celle de l'ange, est donc soumise par cela même qu'elle respecte la nature et la liberté de l'homme, aux conditionnements de la raison. Nous ne nous étendrons pas ici

sur ce point, car nous devons y revenir avec détail à cause de sa très grande importance (31) ; mais nous devons marquer que la rationalité de la foi, et nous entendons par là une propriété essentielle de sa structure, autant et plus que la possibilité de la fonder rationnellement, est un corollaire de la destination qu'elle reçoit dans l'économie instituée, par la toute condescendante Sagesse de Dieu, entre lui-même et sa créature. Nous ne devons pas nous étonner de ce que la foi divise et compose son objet, de ce qu'elle l'organise en s'inspirant des règles ordinaires de la cohérence logique, de ce qu'elle s'exprime dans des mots et des discours soumis aux mêmes oscillations sémantiques que les mots et discours d'usage profane, de ce quelle institue en conséquence une régulation permanente absolument indispensable pour que la confession ne procède pas seulement des lèvres mais premièrement de l'esprit (39). Ces mêmes traits appartiennent à toute vie humaine individuelle ou sociale ; la foi n'a pas à les calquer, elle les retrouve d'emblée du seul fait qu'elle suit avec rigueur les exigences spontanées de la rationalité humaine.

Il faut même ajouter : de la rationalité humaine telle qu'elle est sur la terre, où elle comporte, outre le discours qui la constitue en propre, une succession temporelle que suspendra l'éternité. Dieu n'a instruit l'homme que lentement parce que l'homme n'apprend que lentement, à la condition toutefois qu'il ne désapprenne pas. La foi est une pédagogie divine indéfiniment patiente du côté de Dieu, parce qu'elle paraît singulièrement laborieuse du côté de l'homme. On compte deux grandes étapes de la révélation, et ceci suffit à montrer l'extension en durée de la foi qui lui fait face. Il est clair que le Christ venant sur terre y a apporté un message nouveau, un « commandement nouveau » (40) ; mais il n'est pas moins clair, pour nous qui maintenant savons, que rares sont les vérités contenues dans le nouveau testament qui ne se trouvent dans l'ancien à l'état d'ébauche. L'homme a été tout d'abord compénétré comme à son insu de ce qui devait un jour être proposé à son assentiment : pédagogie merveilleuse (41), aussi soucieuse de la vérité qu'elle communique que des possibilités précaires auxquelles elle fait face. On pourrait objecter qu'il y a là deux régimes qui doivent être nettement distingués, l'un avant l'autre après la venue du Christ (42) ; et que la foi n'appartenant en propre qu'à la nouvelle alliance, c'est abuser des mots que de parler d'un progrès continu, alors qu'il ne faut voir dans l'ancien testament qu'une préparation plus ou moins lointaine à la foi proprement surnaturelle et justifiante. Il est facile de répondre que, du point de vue très général qui est nôtre en ce moment, il importe peu que l'évolution dont Dieu a si soigneu-

sement ménagé les étapes se situe entièrement à l'intérieur de la foi telle que l'ont les baptisés, ou bien, à un certain point de vue, la précède : dans un cas comme dans l'autre, il reste que Dieu a voulu s'adapter au rythme successif et temporel propre à l'entendement humain. De plus, une telle objection ferait bien peu de cas de la fermeté avec laquelle S. Paul rattache la foi d'après le Christ à celle d'avant le Christ : nous croyons tous en effet dans la foi d'Abraham (43). Ceci n'empêche certes pas que le plus petit des enfants de la loi nouvelle soit plus grand que le plus grand des prophètes (44), et qu'il n'y ait de la foi d'Abraham à la nôtre toute la différence de la promesse au don effectif, de l'instable au stable ; mais la foi élémentaire d'Abraham inclut bien en elle le germe de la justification, puisqu'elle doit devenir effectivement justificante et qu'elle se présente d'ailleurs comme une reviviscence de la foi originelle de notre premier père ; nous pourrions dire qu'elle est une foi en attente qui a pour objet une promesse encore non réalisée objectivement (45), une foi en puissance encore mal dégagée des signes qui la fondent et dans lesquels elle se résoud partiellement (46) ; mais c'est une foi fondée sur la parole de Dieu : là est l'essentiel. Et dans le dessein de sagesse de Dieu, dans la psychologie humaine en constant travail, cette potentialité ne saurait être disjointe de l'actuation qu'elle prépare : c'est bien le même agencement dans les fondements et dans la superstructure de l'édifice, dans l'obscurité comme dans la lumière. Abraham croit que Dieu peut le justifier, et nous n'avons pas substantiellement à croire autre chose pour être sauvés ; Abraham croit à Dieu, nous croyons nous aussi à Dieu : c'est le même principe de la même foi ; quant au jeu psychologique des signes, il est tout pareil pour le père des croyants et pour les enfants privilégiés de la loi nouvelle (47) ; cette similitude polyvalente est parfaitement suffisante pour que, la dimension temporelle en soudant les étapes, on saisisse d'une seule vue la simplicité du dessein de Dieu et la Sagesse patiente avec laquelle il l'a déployé sous le regard de l'homme.

O

L'affinité de la foi et du temps ne se révélera pas moins clairement si nous passons de cette perspective d'ensemble à un examen plus analytique. Nous avons déjà noté que l'activité cognitive propre à la foi comporte tous les éléments qu'intègre normalement la connaissance humaine, du sensible perçu à l'intellectuel pur : il y a là de quoi combattre deux conceptions antinomiques de la foi, également erronées, et qui d'ailleurs s'appellent mutuellement par réaction compensatrice. L'une consiste à ne voir dans la foi qu'une sorte de morale pratique susceptible de bien régler une vie, aussi bien du point de vue de ce monde que dans son rapport à l'éternel ; l'autre refoule l'activité propre au croyant dans une région éthérée

sans rapport avec l'univers tangible ; il n'est d'ailleurs pas sans exemple que, trop soucieux d'éviter l'un de ces écueils, tel ou tel tombe dans l'autre sans même s'en rendre compte. Ces deux conceptions ont ceci de commun qu'ayant effectué un cloisonnement au moins provisoire, elles prétendent assigner à la foi un compartiment déterminé dont il lui est inutile de sortir, un peu comme on voudrait réduire une plante à n'être que racine ou feuillage. Ceci est en opposition directe avec ce que nous avons dit plus haut du respect de Dieu pour l'homme : la foi n'a à faire de nous ni des animaux bien réglés ni des anges : elle nous prend hommes et nous conserve hommes ; elle *doit*, appuyée sur un témoignage sensible, rejoindre le champ coutumier de l'expérience humaine, elle *doit*, enracinée dans l'esprit, s'élever jusqu'à une saisie purement spirituelle de Dieu qui est esprit (48). La foi est comme une plante dont la vie s'épanouit dans une atmosphère terrestre d'ailleurs indispensable, mais dont la même vie a un besoin beaucoup plus radical d'un contact caché et fécond avec la substantielle Vérité de Dieu. Si la foi est ce qu'elle *doit* être, elle ne peut sacrifier ni l'un ni l'autre de ces mouvements ; pas plus que la connaissance humaine ne peut s'absorber définitivement dans une contemplation immobile ou se contenter d'une compilation de faits. Le croyant devra saisir Dieu dans la création, dans sa propre vie, mais non moins saisir Dieu en lui-même : il est impossible à l'homme de se passer du « miroir » des créatures, et voyant Dieu en elles, il le voit bien lui-même ; mais en retour il ne découvrira Dieu autant qu'il le peut et par conséquent autant qu'il le doit, que s'il le connaît déjà : les créatures cesseront d'être un miroir pour qui laissera s'amortir et s'émousser le tact spirituel dont la foi donne la grâce et qui nous permet, avec le seul objet qui soit digne de nous, un contact beaucoup plus immédiat que ne le permet le truchement des êtres matériels. Telle est l'exigence contenue *a priori* dans l'intention divine de la foi.

Or cette exigence ne peut se réaliser que dans le temps : il est aisé de le découvrir. Nous sommes trop riches de virtualités pour ce que nous avons de forces : il nous faut choisir sans rien sacrifier d'essentiel, et c'est le temps qui nous le rend possible ; disons avec plus d'exactitude que le temps ne fait qu'exprimer la faiblesse de la créature qui doit éparpiller pour les tenir un à un les fils qu'une force plus grande eût ramassés en un seul faisceau. Nous ne voulons pas dire qu'être homme consiste à être *tantôt* bête et *tantôt* ange, mais ce serait une erreur pareille que de le faire consister à être à la fois ange et bête ; être homme c'est user des différentes facultés humaines, lesquelles ne sont point facultés d'ange ou d'animal encore qu'elles soutiennent avec les leurs une ressemblance

non équivoque, selon une succession qui est précisément caractéristique du temps humain : il n'est aucun de nos actes qui, par le jeu de la mémoire, n'intéresse *en fait* toutes nos puissances, encore qu'il ne relève *formellement* que de l'une d'entre elles ; le temps ne fait que canaliser diversément une source toujours la même. La foi est intimement liée au temps, à l'épaisseur lucide du temps humain dont les moments sont succession et ordre, parce qu'elle a trop d'antennes pour que le croyant puisse en faire usage simultanément. La foi puise toujours la même sève divine seule capable d'assurer sa croissance, mais par mille canaux dont la diversité est normalement requise par la nature de l'homme. Elle use tantôt des uns et tantôt des autres, mais sans discontinuité : succession inéluctable et partant essentielle, mais succession liée, et liée en sagesse divine, en sorte que le temps de la foi est certainement le moins dégradé des harmoniques du temps humain dont nous avons habituellement l'expérience ; la foi ennoblit en l'unifiant le temps dans lequel elle doit nécessairement se couler. On peut encore remarquer que l'oscillation de la pensée humaine entre ses deux pôles essentiels, celui de l'expérience sensible et celui des perceptions intuitives immatérielles, se trouve réglée par la raison qui élabore la première, reçoit l'impulsion des secondes, exerce ici et là un contrôle toujours indispensable. Nous retrouverons dans la foi la transposition de ces éléments, la vertu de foi jouant en regard des dons qui la prolongent ou même des virtualités qui l'épanouissent un rôle d'enracinement et de régulation assez semblable à celui de la raison relativement à l'intelligence. Et de même que c'est dans le discours rationnel que la vie de l'entendement est mesurée par le temps, ainsi la foi en tant qu'elle est une vertu livrée à la libre propriété de l'homme raisonnable, se trouve-t-elle, en même temps que lui, en même temps que sa propre raison, liée au temps.

Nous allons tirer de là une conséquence importante, et ce sera une troisième manière de combattre toute systématisation unilatérale tendant à mettre l'activité de foi en équation avec un seul aspect de la vie intellectuelle naturelle. Suivons encore une fois le canevas de cette dernière- Elle est faite, comme toute vie, d'un rythme de labeur et de repos, et l'extension du domaine dans lequel elle se déploie concourt à rendre plus nécessaire l'alternance de ses phases. Or, l'esprit ne se repose, en quelque domaine que ce soit, que dans l'idée qui explique ou organise un ensemble de faits ou de perceptions : c'est un va et vient constant, de la recherche à la saisie immobile qui la couronne et la suspend un instant, pour en devenir immédiatement un nouveau point de départ- Cette oscillation pourrait servir à caractériser le temps propre de la vie spirituelle humaine, et il est impossible de faire abstraction de l'une

ou l'autre de ses phases sans la mutiler. La vie de l'esprit n'est point seulement recherche ou seulement saisie, elle est l'un et l'autre ; et il faudrait presque dire l'un dans l'autre.

Nous retrouverons ce même rythme dans la foi ; contentons-nous pour le moment d'enregistrer ce fait comme un corollaire de notre hypothèse liminaire qui se trouve une fois de plus confirmée. Dieu respecte sa créature dans le moment même où il l'élève jusqu'à lui. L'acte de foi a pour objet Dieu, il ne se « termine » qu'à Dieu (49) ; et, par ce contact, il rend le croyant participant de l'immutabilité de Dieu (50) ; celle-ci est la source du repos immobile qui appartient à la foi plus qu'à toute autre activité intelligible humaine, et dont nous avons pu voir un fondement terrestre dans la stabilité du dépôt que cette même foi a mission de conserver (51). C'est bien l'essentiel, mais ce n'est pas le tout de la foi : le texte du Concile du Vatican rapporté plus haut nous avertit expressément que l'intelligence et la raison croyantes sont, normalement, toujours en travail afin de mieux posséder la vérité qui leur est proposée (37). Il ne s'agit certes pas de découvrir ; il s'agit d'acquiescer une vue plus simple de la Vérité révélée, en parcourant inlassablement les multiples connexions qui résultent pour elle de son ajustement à l'ordre rationnel humain. La foi n'est pas saisie immobile, permanente en son immobilité, encore moins recherche essoufflée d'une vérité cachée par sa simplicité ; elle est l'un et l'autre et l'un dans l'autre : il y a un labeur du repos immobile auquel la recherche est secourable, mais celle-ci en retour serait une inquiétude douloureuse et vaine si elle n'avait conscience d'aller du simple au simple par une série d'approximations en profondeur. L'acuité du regard simple éveille, si on peut ainsi parler, la concupiscence du discours si profondément inscrite dans la raison humaine ; mais l'exercice de ce dernier, indéfini de sa nature, ne peut trouver un terme que dans une appréhension plus haute. Investigation et contemplation ne sont pas dissociables en intelligibilité humaine. Elles ne le sont pas non plus dans l'activité de la foi : encore qu'il soit possible d'accorder une place prépondérante à l'une ou à l'autre, tout exclusivisme se trouve en droit proscrit, et ne se rencontre en fait jamais quelle que soit l'étape du constant progrès qui assimile de plus en plus la foi à la vision béatifique (52). C'est dire qu'à défaut d'une identification, impossible rigoureusement, entre la recherche diligente et le repos fructueux, la foi oscille de l'un à l'autre, et c'est encore une manière de comprendre et d'illustrer le fait que nous avons déjà mis en lumière : l'affinité de la foi avec le temps exprime l'harmonie profonde de la première vertu théologale avec les comportements spirituels humains qui, tous, connotent le temps dans leur exercice.

2. Nous avons, dans ce qui précède, posé que Dieu, en sa sagesse, a décrété de s'unir tel qu'il est à l'homme tel qu'il est, et nous nous sommes efforcés de rattacher à cette vue centrale les propriétés principales de la foi théologique. Comme elle est un contact d'esprit à esprit — et il le faut puisqu'elle est au principe de l'union projetée — c'est à l'aspect intelligible de la vie divine et de la vie humaine que nous avons eu recours pour rendre raison de la structure de la foi. Il ne s'agit certes pas d'effectuer une reconstruction exhaustive qui donnerait par sa rigueur apparente l'illusion trompeuse d'une déduction a priori : laissons ce jeu facile et prenons plutôt garde de n'omettre aucun élément essentiel. En ce qui concerne Dieu, l'analyse ne saurait distinguer sans faire droit à la plus rigoureuse exigence d'unir ; l'immanence réciproque des Personnes mises en présence par la première des processions trinitaires nous l'a irrécusablement rappelé : c'est bien la Pensée subsistante, simple et distincte, que nous nous sommes efforcés de saisir, et la tradition chrétienne n'a pas de cette expérience une expression plus adéquate que celle que nous avons brièvement évoquée. Il en est tout autrement en ce qui concerne l'homme : après avoir détaillé l'échelonnement de ses facultés cognitives, nous pouvons bien nous demander si nous avons, avec tout cela, l'homme tel qu'il est. Après avoir distingué il faut ne plus distinguer ; et nous allons voir apparaître une exigence que les mailles de notre analyse avaient laissé passer, parce qu'elle était dissoute par l'analyse elle-même. L'homme tel qu'il est, avons-nous dit, et plus spécialement l'homme tel qu'il est en tant qu'il est connaissant, tel est le sujet de la foi. L'homme est animal raisonnable, l'homme est intelligence, raison et sens, tout cela est juste, mais nous devons ajouter, signifiant une vérité dont la perception immédiate est propre à l'homme : l'homme est homme ! C'est-à-dire que le jeu de ses composantes n'est ni décomposable ni restructurable et que l'homme ne peut être pleinement satisfait s'il n'en perçoit l'unité concrète : il est d'ailleurs tout disposé à retrouver cette unité en son semblable, puisque chacun de nous porte, métaphysiquement inscrite dans sa propre précarité, la matérialité qui implique répétition. L'inclination de l'homme pour l'unité humaine où qu'elle puisse se réaliser joue dans la sphère intelligible comme partout ailleurs : la connaissance qui nous est aisément accessible, celle que par conséquent nous souhaitons spontanément, est celle qui nous livre la vérité dans un enseignement humain, disons plus précisément dans un enseignement d'homme à homme, allant d'un homme concret à un homme concret. Lorsqu'une vérité excite seulement une de nos antennes parce qu'elle procède d'un objet qui n'est pas à notre niveau, ou parce qu'elle est présentée d'une ma-

nière trop abstraite ou trop imagée, l'assimilation en est laborieuse parce qu'elle exige du sujet spirituel humain une segmentation peu conforme à sa nature ; tandis qu'une communication vivante, mettant en œuvre tout l'équipement cognitif dont nous sommes dotés, nous atteindra par toutes nos facultés simultanément et comme d'un bloc, ou bien successivement mais selon un rythme dont seule une transmission humaine peut avoir l'instinct : dans un cas comme dans l'autre, nous exerçons l'activité de connaissance d'une manière adéquatement humaine, et par là aisée. Nous ne voulons nullement insinuer que l'on puisse à si bon compte se dispenser de la réflexion. Rien ne la remplace, mais rien non plus ne lui fournit d'abondantes matières comme une pensée vivante : nous voulons dire une pensée qui non seulement est vivante en elle-même, mais qui se sert pour s'exprimer et se transmettre de tout ce que l'organisme humain met à notre disposition. Voilà l'homme tel qu'il est.

Dieu poussera-t-il le respect jusqu'à faire droit à cette dernière exigence ? Nous savons que la réponse est affirmative : Dieu a remis à Moïse des tables écrites et c'est l'ancienne loi ; il a parlé aux hommes par le Fils de l'homme et c'est la nouvelle. Ne verra-t-on pas là l'indice sûr et profond de la merveilleuse condescendance qui substitue l'amour à la justice. Dieu donne l'exemple de ce qu'il commande : la loi d'amour trouve déjà son expression dans la manière dont Dieu s'adresse à l'homme : Dieu parle comme l'homme aime entendre parler : humainement ; il l'invite comme un ami invite son ami : il se fait, au long d'une route difficile, périlleuse, ennuyeuse, le guide, l'appui, le conducteur ; il emprunte vraiment tous les comportements en usage parmi les hommes, en sorte que le respect qu'il leur témoigne semble si naturel que ceux-ci n'éprouvent même pas la gêne d'avoir à le remarquer. Dieu n'était certes pas tenu d'aller jusque-là, pas plus d'ailleurs qu'il n'était tenu d'entrer en société avec l'homme ; nous ne saurions donc réduire l'incarnation à n'être qu'un corollaire de notre prémisses initiale, elle se présente néanmoins comme le complément harmonieux du dessein de Dieu. Nous avons, dans notre second chapitre, mis sous les yeux du lecteur un assez grand nombre de fragments évangéliques : nous espérons avoir ainsi éveillé ou affermi le désir d'une lecture continue du texte sacré. Le fait d'en recueillir et par là même d'en isoler certains passages en vue d'en extraire un enseignement sur un point particulier ne laisse pas tout le loisir suffisant pour entrer en contact direct avec la vie dont ses lignes demeurent imprégnées. L'Évangile est bien une doctrine, mais c'est une doctrine déposée dans une vie humaine pour atteindre d'autres vies humaines. Jésus prêche par ce qu'il fait, plus que

par ce qu'il dit ; et par ce qu'il est, plus que par ce qu'il fait- C'est un homme qui, étant Dieu, existe et agit comme aucun autre homme n'existe ou n'agit ; c'est par toute sa personne qu'il exprime et transmet la doctrine, et là est le fondement de son irrésistible ascendant sur les âmes de bonne volonté (53). Que si on considère l'enseignement lui-même, on observera avec quelle discrétion délicate il est proposé. Mises à part quelques grandes et solennelles affirmations, et notamment celles que contient le sermon sur la montagne, le royaume des cieux est proposé en paraboles : « que celui qui peut comprendre comprenne » (54) ; c'est-à-dire : que chacun comprenne autant qu'il lui est bon, autant qu'il a de lumière pour comprendre ; que chacun en un mot adhère à la doctrine en suivant la motion intime de l'Esprit qui affermit en même temps qu'elle oriente la liberté. Jésus explique sans exercer aucune contrainte les vérités, qui, de par leur nature, sont le plus légitimement nécessitantes en regard d'une destinée humaine. Ceci achève sans doute de répondre au vœu de l'homme qui, étant libre, veut être conduit librement ; mais ceci souligne d'autre part que l'attraction efficace dont Jésus est le centre repose d'abord sur des affinités de personne à personne avant de s'achever dans la révélation de l'idéal.

On peut donc dire que Dieu, soucieux de respecter l'homme, s'est incarné afin de l'instruire comme l'homme désire l'être, conformément d'ailleurs à un désir de nature qu'on se gardera de confondre avec un caprice : il ne faut rien moins que la science divine pour pousser le respect jusqu'à ce point, puisqu'il faut discerner les désirs authentiques dans leur source, avant que leur mise en œuvre ne les déforme et ne les dégrade aux yeux de ceux-là mêmes qui les nourrissent. Dieu devance donc les vœux dont l'homme ne prendra jamais conscience qu'imparfaitement. Lisons d'une autre manière encore cette avance divine, gage d'un respect condescendant. L'union de l'homme avec Dieu se traduira, puisque c'est l'homme tel qu'il est qui s'y trouve intéressé, par un ensemble de comportements spirituels et sensibles dont il ne lui sera plus loisible de s'écarter puisque l'offre divine est, par nature, permanente, aussi bien dans son contenu que dans sa présentation. Or toute permanence implique pour l'homme un engagement, et c'est par ce biais qu'une loi qui était exclusivement loi de liberté peut devenir contrainte. Nous reviendrons sur ce point en montrant comment chacun des moments concrets d'une vie croyante est non seulement un point atteint mais une direction qui infléchit toute la suite de la courbe (55) ; bornons nous pour le moment à remarquer qu'il est beaucoup plus facile, et en un sens beaucoup plus naturel à l'homme, de s'engager vis-à-vis d'un homme plutôt que vis-à-vis d'une idée. La raison en est la même que celle que nous rappelions un peu plus

η

i *
λ t;

haut en ce qui concerne l'acquisition des connaissances : il nous est plus aisé d'accueillir l'enseignement d'une personne et non celui d'un livre, parce que le premier se présente au vivant que nous sommes, comme une synthèse vivante immédiatement assimilable. De même nous trouvons dans la personne qui incarne l'idée une traduction toute faite : qui d'une part nous parle d'une manière plus complète et donc, toutes choses égales d'ailleurs, plus prenante que l'idée en son dépouillement ; qui d'autre part nous dispense d'avoir à effectuer nous-mêmes un labeur plein de risques : de même en effet qu'il est relativement facile de gravir une montagne escarpée tandis que la descente provoque des éboulis sous lesquels on risque de s'ensevelir ; ainsi remonte-t-on toujours avec sécurité la pente abstraite, tandis que le retour à une concrétude plus grande peut échouer de mille manières, masquant ou trahissant l'idée qu'il se proposait d'exprimer ; une réalisation vivante de l'idée, réalisation qui a réussi puisque précisément elle est vivante, nous évite cet écueil. Il est d'ailleurs d'expérience que les collectivités suivent non les idées mais, lorsqu'il s'en trouve, les personnalités capables de les incarner judicieusement et opportunément.

La foi comporte donc un enseignement et un engagement. Dieu respecte et prévient le désir de l'homme en faisant de cet enseignement un enseignement personnel et de cet engagement un engagement personnel. Pour être tout à fait précis il faudrait dire : personnel et humain ; puisque l'enseignement de Dieu, l'engagement vis-à-vis de Dieu auraient bien eu, sans l'incarnation, le caractère personnel : émanant d'une personne, concernant une personne ; mais ils eussent été dépourvus des harmoniques dont l'homme souhaite rencontrer le complexe, parce qu'il souhaite rencontrer un autre lui-même afin de se reconnaître lui-même- Nous avons vu, au livre de l'Ecriture, que la plupart des textes qui décrivent *Vengagement* de la foi (56) désignent le Christ comme répondant du croyant : et que de plus l'engagement vis-à-vis de Dieu, lorsque c'est Dieu qui est mentionné, est généralement montré comme s'effectuant dans le Christ. Pour ne rappeler qu'un trait, combien les Apôtres ne se fussent-ils pas sentis désemparés en l'absence du Maître secourable qui apprend à prier (57), qui explique les paraboles (58), qui en un mot traduit d'une manière concrète et sûre les exigences mystérieuses et indécises de la vie éternelle (59). On ne peut certes pas dire que ce soit un homme qui, prenant la place de Dieu (60), revendique en sa faveur des options, des sentiments, des sacrifices que Dieu seul peut inspirer : celte usurpation n'est pas puisque cet homme est Dieu. Il faut dire que Dieu s'est réellement fait homme, en sorte que l'homme soit instruit d'une manière réellement humaine, de vérités qui concernent Dieu et dont Dieu seul peut instruire ; il faut dire

que Dieu s'est réellement fait homme, en sorte que l'homme puisse consentir vis-à-vis d'une personne réellement humaine à un engagement dont l'entièreté inconditionnée n'est justifiable que s'il s'adresse à Dieu.

On sera tenté d'estimer que, dans de telles conditions, Dieu n'est pas allé assez loin encore, puisque le Témoin (61) par excellence de la doctrine et de l'engagement de la foi n'a fait bénéficier de sa présence humaine qu'un petit nombre de ses contemporains, tandis que la plupart des croyants sont privés de ce réconfort. Il n'y a certes pas contradiction dans l'hypothèse d'une incarnation prolongée ou renouvelée : Dieu aurait pu faire ainsi ; mais la théologie n'a pas pour mission de construire des hypothèses non contradictoires et d'en mesurer ensuite la probabilité : sa tâche, à la fois plus modeste et plus haute, consiste à scruter ce que Dieu est, ce qu'il fait, ou ce qu'il veut bien nous révéler de l'un et de l'autre. Nous ne nous attarderons donc pas à examiner si une incarnation perpétuelle n'aurait pas ruiné la foi qu'elle eût été destinée à servir, en instituant un cas anormal d'humanité. Remarquons plutôt que l'Eglise prolonge précisément pour tous les hommes le commerce visible que l'incarnation n'a en fait rendu possible que pour quelques uns. La régulation dogmatique du magistère d'une part, la présence et le contrôle mutuels que réalise en son propre sein la société chrétienne d'autre part, rendent vivante à tout moment la personne du Christ, dans les rôles essentiels que nous lui avons reconnus du point de vue de la foi : enseignement, engagement. Il n'est pas plus difficile pour nous de discerner le Christ dans l'assemblée des fidèles (62) qu'il ne l'était pour les contemporains du Christ de découvrir en lui le Dieu invisible. C'est la foi qui doit effectuer ici et là une transposition semblable pour retrouver la réalité sous le signe, et on reconnaît bien l'identité de sa nature dans et par celle des fonctions qu'elle assume. Si nous n'arrivons pas à découvrir ou si nous trouvons qu'il est malaisé de découvrir le Christ dans l'Eglise, ne pensons pas que nous aurions mieux saisi Dieu dans le Christ : car malgré toute la différence objective des deux cas, c'est la même disposition qui doit être mise en œuvre pour découvrir et pour vivre une même économie profonde. Il est conforme à la nature de l'homme d'atteindre l'invisible par l'humain, conforme à la sagesse de Dieu de tenir compte de ce désir de nature qu'il connaît mieux que nous ; mais il n'est pas moins conforme à la vocation croyante de ne point s'attacher à telle modalité d'incarnation plutôt qu'à telle autre. C'est le même Christ que rejoignent par la même foi les chrétiens du vingtième siècle ou ceux du premier; nous n'entendons pas dire qu'on puisse remplacer le Christ par l'Eglise, ce qui serait d'ailleurs contradictoire ; cependant, en ce

qui concerne l'appui immédiat dont l'homme a besoin, une transposition (et non une suppression) s'est effectuée, à laquelle la foi doit demeurer indifférente parce qu'elle atteint toujours le même objet en utilisant la même économie : celle de l'incarnation, entendue dans un sens plus ou moins large, voilà tout.

3. Voilà semble-t-il le terme du respect que Dieu veut avoir pour sa créature ; ces dernières remarques nous ramènent d'ailleurs à notre point de départ. Elles mettent en effet en évidence, entre le mystère de l'incarnation et celui de la foi, une homologie de structure sur laquelle nous reviendrons. Nous venons d'insister sur l'expression humaine de la foi, mais nous ne voudrions pas voiler par là notre affirmation première, plus importante encore : celle de l'harmonie essentielle que la foi soutient avec la pensée divine subsistante. Dieu, incarné, demeure Dieu : l'humanité du Christ n'est pas, pour le croyant, un voile jeté sur sa personne, elle est le chemin qui y conduit : à tel point que cette humanité n'aurait, séparée de la personne du Verbe en laquelle elle subsiste, aucune consistance ontologique, c'est-à-dire qu'elle n'existerait pas. Il faut certes voir le Verbe dans la personne du Christ tangible (63), mais la mystérieuse foi ajoute la réciproque. Ce serait une erreur de nos sens que de voir d'abord un homme et puis Dieu l'habitant : et c'est ce que l'on fait inconsciemment si, en *même temps* qu'on contemple le Verbe dans l'humanité, on ne saisit pas, du même simple regard, l'humanité dans le Verbe, c'est-à-dire l'humanité telle qu'elle est puisqu'elle n'a aucune réalité en dehors de lui. Il y a donc, entre les composantes inséparables du mystère de l'incarnation, un ordre nécessaire dont notre lecture humaine remonte le cours ; mais qu'il ne faudrait pas, pour autant, inverser, sous peine de substituer au mystère une apparence sans fondement ontologique. Il en va de même, toute proportion gardée, en ce qui concerne la foi. L'infinie condescendance avec laquelle Dieu traite le croyant a pour effet de tisser un revêtement extérieur parfaitement souple : mais la substance de la foi c'est, comme nous aurons à le dire, les choses mêmes que nous espérons, c'est aussi l'économie qui nous établit, dès cette terre, en communion intelligible avec elles, et premièrement avec Dieu. Toute conception de la foi qui laisserait dans l'ombre ou qui même relèguerait au second plan le pôle d'intelligibilité subsistante qui est le fondement même de cette vertu, serait aussi contradictoire, en dépit des splendeurs délicates de son enrobage terrestre, qu'une vue du Christ qui, cédant sans discernement au charme des récits évangéliques, ne conserverait pas à la personne inchangée du Verbe son absolue priorité. Les paroles et les exigences du Verbe fait chair, qui constituent la norme de ce que l'expression de la foi doit être, ont un plus concret, ne sont-elles

tin DIEU MET SA COMPLAISANCE DANS LA FOI

pas entées en la personne du Verbe à laquelle cette même foi doit par conséquent, par sa fonction toute primitive, assimiler l’entendement du croyant ?

Disons pour conclure que nos discours humains étalent nécessairement dans l’univocité et semblent opposer les unes aux autres des valeurs qui ne peuvent cependant se porter mutuellement aucun tort, parce qu’elles se compénètrent dans l’ordre unique institué par la Sagesse de Dieu : affinités humaines et structure divine de la foi ne doivent pas devenir les points de mire respectifs de tendances opposées qui s’accuseraient réciproquement d’anthropomorphisme ou de théologisme ; la foi ne peut être divine qu’en étant profondément humaine puisque Dieu l’invente pour s’adresser à l’homme, mais cette humanisation ne peut être que le vêtement extérieur d’une similitude divine puisque la foi doit parachever l’homme en tant qu’il est image de Dieu. Efforçons-nous donc de voir comme Dieu voit et de ne point dissoudre sa Sagesse dans un humanisme trop sûr de soi. Essayons de découvrir, en terminant ce chapitre, quel regard il porte lui-même sur la foi qu’il a inventée.

III. – L’APPROBATION DIVINE DE LA FOI

24. DIEU MET SA COMPLAISANCE DANS LE CROYANT PARCE QUE CELUI-CI EST, DANS L’ACTE DE FOI, IMAGE DE DIEU.

A. La sanction que Dieu profère, lorsqu’après avoir posé ses créatures dans l’existence, il les considère, en un certain sens, du dehors, nous est rapportée à plusieurs reprises au livre de la Genèse : « Et Dieu vit tout ce qu’il avait fait, et voici cela était très bon » (64). La justification des créatures en tant qu’elles ont leur existence propre, c’est donc qu’elles sont bonnes ; nous ne pouvons douter que telle soit pareillement la justification de la foi. Dieu, ayant inventé la foi, voit certainement que la foi est très bonne. Le Christ a d’ailleurs fait explicitement et à plusieurs reprises l’éloge de cette vertu (65) en termes tels qu’il nous est impossible de douter de son excellence. En quoi consiste cette excellence, c’est ce que nous avons essayé de dire dans ce chapitre et que nous allons maintenant récapituler brièvement.

i. Gardons-nous d’omettre l’excellence que la foi participe, communément avec toute la création, du fait qu’elle procède du (réacteur, et ajoutons aussitôt, du fait qu’elle retourne vers lui. Mais ce double mouvement de procession et de retour qui, avec les créatures

0

u

inférieures ne concerne pour ainsi dire que le dehors de Dieu, commence, avec la foi, d'en intéresser le dedans : l'ange et l'homme reçoivent cette vertu comme condition sine qua non de leur vocation surnaturelle. On exprime donc bien une excellence propre de la foi en disant qu'elle va de Dieu à Dieu (75), à la seule condition d'ajouter une double précision : d'abord il s'agit de Dieu en sa vie intime ; en second lieu la foi a, dans l'ordre surnaturel, l'initiative du dynamisme ou de l'économie qu'elle communique à ses deux sœurs théologiques (66). Le livre de l'Écriture nous a déjà instruits de cette vérité, et nous en avons conclu la lecture en notant que la foi, à quelque point de vue qu'on l'envisage, toujours va de Dieu à Dieu. Nous retrouvons maintenant, comme d'ailleurs nous l'avions pressenti, que cette même vérité, s'insère avec une égale aisance au livre des créatures : la foi humaine va de l'idée à l'idée comme la foi théologique de Dieu à Dieu. Ceci ne doit point étonner : les créatures sont beaucoup moins différenciées les unes des autres qu'elles ne sont premièrement différenciées d'avec Dieu (67). Il est donc normal que la valeur de chacune d'elles ne s'écarte guère de la bonté qui leur est commune à toutes du fait qu'elles sont créatures. C'est la même approbation divine qui les englobe toutes ; Dieu dans l'infini recul de sa diligente Sagesse semble ne point faire d'acceptation. Aussi est-ce beaucoup plus par le choix approprié d'un « en tant que », que par la recherche de caractères positifs disparates, que nous pouvons, en sagesse, différencier harmonieusement l'excellence de la création pour y découvrir celle de telle ou telle créature. Allons plus loin : les qualités apparemment positives des créatures — à commencer par l'être — sont déterminées, en chaque créature conformément à son essence. Mais ces déterminations sont, comme l'essence elle-même, inséparables d'une limitation et pour autant, d'une carence. Au contraire, ce qui, dans la créature demeure indéterminé, ouvert, y est comme la trace d'une présence transcendante qui ne peut être adéquatement reçue : nous sommes ainsi avertis qu'il convient de rechercher l'excellence de la foi dans son mystère plutôt que dans la clarté qu'elle peut présenter pour l'esprit humain. La foi théologique est bonne parce qu'elle porte les qualités de la foi humaine à un degré de perfection incompatible avec celle-ci, mais elle est meilleure encore parce que les infirmités qu'elle emprunte à la foi humaine en même temps que son nom deviennent, sous l'emprise de la grâce, le mystérieux indice d'une présence divine.

Toute connaissance de foi vérifie le caractère de ne point comporter d'évidence intrinsèque. Les scolastiques ont discuté la question de savoir si un même objet peut relever simultanément de la foi et de la science, mais tous sont évidemment d'accord sur l'obs-

curité de la foi : elle est, par là, beaucoup moins parfaite que la science mais il est facile de découvrir dans cette imperfection l'envers de sa grandeur (68). La foi est obscure parce qu'elle est participation à une vérité qui nous échappe, mais avec laquelle nous avons cependant assez d'affinité pour que nous lui demeurions irrésistiblement appliqués. Si nous comprenions les objets que nous propose la foi, ils seraient à notre taille et la taille de la foi par contre coup y perdrait. De là vient même que, la foi étant insérée dans l'amour, son obscurité est motif de joie puisqu'elle est l'indice de la grandeur du bien divin. Disons, avec un peu plus de détail, que l'obscurité de la foi recouvre le cheminement du témoignage que Dieu se rend à lui-même au travers de l'esprit croyant. Dieu appelle et inaugure, Dieu attend et achève ; il est principe et terme d'un immense circuit (75) dont la foi n'est qu'une petite portion. Et c'est précisément à ce caractère fragmentaire que la foi doit son obscurité, parce qu'elle laisse nécessairement en son dehors les zones de lumière qui avoisinent Dieu ; et comme elle les appelle par une continuité nécessaire, elle se trouve avec la science en un contraste plus vif que toute foi humaine. Mais cette même cause fait la grandeur de la foi théologique : fragmentaire elle l'est en effet, mais elle est par là même mystérieusement solidaire d'une intelligibilité qui l'emporte sur toute science humaine, en sorte que l'obscurité et l'excellence de la foi sont inscrites simultanément dans sa structure : aller de Dieu à Dieu. Telle est bien la destinée de toute créature ; le croyant la réalise par la foi en tant qu'il est, par l'esprit, uni à Dieu qui est esprit : il est guidé dans l'ombre, mais il a conscience d'être agi par une lumière dont Dieu contemple, justement dans la foi, l'humble participation.

Nous pourrions confirmer cette assertion en examinant les différentes étapes de la foi : préparation par l'acceptation docile des signes, exercice sous la motion actuelle de la grâce, élaboration des connexions susceptibles d'organiser son contenu ; nous retrouverions partout une disposition identique : une zone moyenne dans laquelle ne règne qu'une lumière précaire et qui est en propre celle de l'homme, et puis, l'encadrant, des chemins de lumière que le croyant pressent sans pouvoir jamais les parcourir, et dont il ne saisit que l'amorce mystérieuse. Les signes prouvent, mais ils ne démontrent (69) jamais la vérité intrinsèquement, c'est-à-dire qu'ils ne se rattachent à Dieu que médiatement ; l'unité de l'ordre établi dans le donné de foi permet d'accéder à une vue simple, mais ce n'est jamais un ordre qui s'impose à l'exclusion de tout autre, ce n'est qu'une ébauche, à l'usage humain, de l'Ordre dont la Sagesse divine a le secret. On ne saurait dire que le meilleur de la foi c'est son obscurité ; et cependant c'est cela même qui la rend obscure pour

aHr™

'ü < ||

M1

L'homme, qui en fait aussi l'excellence sous le regard de Dieu. On pourrait la comparer au cheminement souterrain de certains cours d'eau. Du point de perte au point d'affleurement, c'est bien le même régime que partout ailleurs ; mais c'est l'ombre au lieu de la lumière. Un observateur souterrain, incapable de voir la source et l'embouchure, serait en peine de bien comprendre le courant accessible à son expérience, mais cela même lui indiquerait irrécusablement un en deçà et un au delà dans lesquels la même circulation fluide s'accompagnerait de lumière. Il estimerait, supposé qu'il ait le sens de la vie, que mieux vaut une eau vive cheminant un instant sous terre qu'une mare stagnante exposée au jour. La lumière divine peut, lorsqu'elle atteint l'esprit de l'homme, y rencontrer un point de perte, perméable ; alors elle demeure essentiellement elle-même, elle se change pour un instant en foi, mais c'est afin de poursuivre ensuite son cours homogène ; dans le cas contraire, elle ne peut que se diffuser superficiellement et c'est la science : science qui semble plus près que la foi de la lumière, et n'en est cependant qu'un vestige d'ailleurs étincelant : c'est qu'elle n'a plus la vie immanente à la lumière divine et se trouve par là incapable de rebondir, comme le fait la foi, incapable de prétendre en droit à la parfaite clarté ; incapable, par voie de conséquence, d'assurer au sujet spirituel humain, comme le fait également la foi, la qualité de connaissance dont il a besoin pour aimer. Dieu inventa la foi et Dieu vit que la foi était bonne, non par la spécificité du type de connaissance qu'elle réalise, mais parce qu'elle va de Dieu à Dieu en piquant, au long de sa lumière à lui, la doublure de l'intelligibilité humaine. En dépit des différences consécutives au « vu » et « non vu », la foi a la même structure soit qu'elle tende vers Dieu, soit qu'elle requière le labeur du croyant ; en cette structure réside son excellence au jugement de l'unique Sagesse, subsistante en Dieu, participée en nous.

2. Cette vérité est si importante et si centrale qu'il sera bon d'en manifester la profondeur par une autre incidence. L'inévidence de l'objet est une condition sine qua non de la foi, et c'est par elle que nous avons logiquement commencé en ce qui concerne la foi théologique. Il est une seconde propriété qui, comme nous l'a montré négativement le livre des créatures, ne peut appartenir qu'à la foi théologique à l'exclusion de la foi humaine, nous voulons dire la certitude. Or l'accouplement de la certitude absolue et de l'inévidence, constitue une irrationalité, et pour autant une seconde anomalie que la foi ajoute à celle d'une intelligibilité inévidente. Si donc on compare à la science prise comme mesure la foi théologique et la foi humaine, la première est la meilleure quant à la qualité de la certitude, mais c'est aussi la plus déficiente quant à l'harmonie de la

structure. Dès lors, si *les* principes dont nous nous sommes inspirés au précédent paragraphe sont justes, cette déficience ne faisant que majorer celle de l'inévidence doit concourir avec elle à mettre en relief une qualité. Nous avons déjà constaté, en examinant comment la foi épouse l'activité intelligible de Dieu, que la certitude de la foi théologale n'est pas une certitude humaine extrapolée et affirmée ; elle est dans son principe même d'une autre nature, parce qu'elle ne peut être réflexive. C'est ce même fait que nous retrouvons maintenant en essayant de découvrir le sens que prennent, dans le cas théologal, les infirmités qui sont connaturelles à la foi. Il est clair en effet que toute réflexion sur l'acte de connaissance par lequel l'esprit tente de s'assimiler un objet qui excède sa pénétration, ne peut que rendre plus consciente cette disproportion, et faire chanceler une certitude instable en lui ôtant sa base véritable. La certitude de la foi repose sur la certitude de croire en la parole de Dieu ; mais celle-ci comporte deux aspects complémentaires, d'ailleurs inséparables : certitude attachée à la valeur probante des signes, certitude que développe connaturellement toute présentation de la vérité. La première ne peut jamais être absolue (70), puisque dans ce cas on pourrait établir la nécessité de la foi qui cesserait d'être gratuite, et nous ne nous en occupons pas pour le moment.

Bornons-nous à la seconde : c'est d'ailleurs en ce qui la concerne que l'absence d'évidence crée tout le malaise. L'amorce de réflexion que peut tenter le croyant sur son acte ne se formulera pas : je sais que je connais Dieu ou tel mystère de Dieu, mais bien : je sais que je crois en Dieu qui révèle, je sais que je crois en la parole de Dieu. Mais tandis que l'esprit s'enferme dans cette réflexion, la souveraine communicabilité qui appartient au vrai, et qui se trouve par conséquent déposée en la parole divine parce qu'elle est vérité, jouera en quelque sorte à l'insu du croyant et le ramènera insensiblement au climat d'objectivité et à la certitude objective dont le mirage d'une apparente rigueur risquait de l'écarter. Si cette influence du vrai pouvait développer toutes ses virtualités, le croyant exprimerait son état limite en disant : je sais que je crois, dans la Parole de Dieu ; la certitude que je peux avoir du fait que je crois (71), m'est donnée dans la Parole à laquelle je crois ; en sorte que cette Parole devienne le principe actif en même temps que l'objet de la certitude (72). Il y a, psychologiquement, continuité évidente entre les deux assertions : « je sais que, je crois en la Parole de Dieu » ; « je sais que je crois, en la Parole de Dieu ». Il est facile au croyant d'explorer cette continuité en passant du premier jugement au second, puis du second au premier, et d'accéder en suivant docilement leur genèse réciproque, à l'unique Parole révélatrice et subsistante. Le croyant, dans le moment où il exerce la foi, ne

peut tenter de prendre conscience de sa certitude en réfléchissant sur elle sans se trouver insensiblement mais irrésistiblement ramenée vers le pôle objectif de cette certitude, lequel se révèle donc comme le fondement de la stabilité de la foi. Nous disons bien « ramené vers » (et non pas amené en coïncidence avec), puisque, considérée dans son incidence personnelle, la certitude de foi ne serait absolue, ne pourrait dériver adéquatement de la présentation de la parole divine, que dans deux cas : évidence intrinsèque de cette dernière, ce qui est exclu ; révélation personnelle du don de la foi, ce qui est gratuit et exceptionnel. Nous reviendrons (73) sur les conséquences de ce fait : la certitude de foi ne peut jamais faire abstraction de ce que nous avons appelé plus haut la valeur probative des signes, encore qu'elle lui soit irréductible et hétérogène.

Nous adoptons en ce moment un autre point de vue et envisageons en elle-même cette certitude attachée à la présentation de la vérité. Nous voyons qu'il serait possible de redire à son sujet ce que nous disions un peu plus haut de la lumière et de l'obscurité de la foi. Il y a une certitude lucide attachée à la seule présentation de la vérité et une certitude mixte dans laquelle, l'état du sujet ne laissant pas cette présentation de la vérité produire son plein effet, une compensation extrinsèque est requise. Cela ne constitue substantiellement qu'une même certitude, qui fait face, en l'un de ses états à la vue de sagesse de Dieu, en l'autre à l'expérience de l'homme. Et c'est une même cause qu'il faut assigner à l'excellence comme à la précarité de la certitude de foi : à savoir qu'elle procède objectivement de la vérité de la Parole divine et qu'elle retourne spontanément vers cette source authentique si on tente de l'en écarter tant soit peu. Précarité, parce que cette certitude là échappe en droit au contrôle d'une prise de conscience réflexive et rationnelle : cela semble si tentant de mettre l'absolu de la certitude *de foi* dans le prolongement d'exemplaires non moins absolus de certitude *humaine* : voilà qui paraît donner à la première une assise et une stabilité dignes du rang qu'on lui assigne dans la hiérarchie des certitudes et qui paraît l'immuniser contre toute critique. Illusion, car on en ruine complètement la nature théologale, en sorte qu'il lui est impossible de toucher l'absolu en quoi consiste sa grandeur et qu'on prétendait lui octroyer péremptoirement mais à trop bon compte. Il faut bien consentir à restituer à la foi sa précarité humaine si on veut en sauvegarder l'excellence objective : l'impossibilité de dissocier deux éléments ne fait d'ailleurs que déceler le caractère intrinsèque de leur connexion. Ils résultent en effet l'un et l'autre de ce que la foi, allant de Dieu à Dieu, ce caractère se retrouve dans chacune de ses propriétés essentielles, dans sa certitude en par-

DIEU ME1 SA COMPLAISANCE DANS LA PO1

deulier. La certitude de la foi est d'origine divine : elle est le simple corollaire de la véracité divine qui, de soi, porte intrinsèquement en elle-même la marque de son authenticité : voilà la grandeur ; mais il nous est aussi malaisé d'accéder adéquatement à cette véracité, qu'il nous est impossible de nous soustraire à son influence : et voilà, installée dans ce contraste, l'infirmité. La certitude de foi étale dans l'épaisseur d'une durée créée l'auto-intelligibilité que l'essence divine réalise dans son à erbe : elle en recueille bien en quelque sorte le résultat, et de là lui vient sa qualité éminente ; mais elle porte en elle, comme une blessure, la nostalgie d'une acuité lucide qui lui échappe : et c'est sa misère. Les tiges de certaines plarites ne courent pas au long de la terre sans y pousser spontanément des racines qui les y fixent : elles continuent de recevoir vie et sève de la souche installée dans un sol meilleur, mais ces relais secondaires leur sont indispensables. Ainsi la certitude de foi, profondément enracinée en terre rationnelle, ne laisse pas que de venir du ciel : de là lui arrivent sa vie et son excellence ; de là lui vient aussi qu'elle ne puise pas la vie dans ses relais créés avec cette exubérance plantureuse qui appartient à la flore du climat rationnel.

B. La foi vade Dieu à Dieu. Telle est donc sa noblesse singulière que nous trouvons voilée diversément sous ses apparentes infirmités. Telle est la qualité qui lui vaut le nom de théologale et qui fait la richesse de cette désignation communément admise : nous voudrions le montrer en terminant ce chapitre. Il nous suffira de préciser que c'est parce que la foi va de Dieu à Dieu que se trouvent établis, de l'homme à Dieu, dans l'ordre intelligible, un ajustement, une mesure, et même une proportion qui permettent de poser et de définir l'intelligence du croyant en fonction de la Vérité se révélant, tout comme l'intelligence divine est relation à la Vérité subsistante : telles sont bien en effet les riches implications étymologiques du mot « théologal » (74). Revenons un instant au livre des créatures : il est d'ailleurs normal de le faire puisqu'il n'y a de sagesse véritable que celle qui assume tous les éléments, même les plus humbles.

i. La foi humaine, avons-nous vu, va de l'idée à l'idée en passant par les faits : un tel cycle conduit à distinguer deux fonctions de l'idée qui se répondent d'une manière d'autant plus équilibrée que la foi est elle-même plus parfaite, soit du côté de l'objet qui la commande, soit du côté du sujet qui l'exerce. L'idée c'est l'idéal, mais c'est aussi la forme des réalisations immédiates : les idées vraies, qui font la preuve de leur vérité par la fécondité qu'elles animent, couvrent toute cette zone à l'intérieur de laquelle joue précisément la foi ; de l'idée à l'idée en passant par le fait, en d'autres termes : de l'idéal qui est principe de l'action à l'idéal qui en est le terme en

Vi

i, i

1'

passant par l'idée forme qui exprime concrètement l'idéal et spécifie l'action. La foi a, nous l'avons vu également, pour fonction essentielle de maintenir toujours en acte et toujours efficace la relation du fait à l'idée, ou de la forme à l'idéal, en empêchant que ces deux termes soient jamais disjoints ou confondus : la vie consiste précisément dans leur constante réaction, et la foi donne une raison de vivre. Or la forme est mesure de l'action tandis que l'idéal, expression objective de la fin poursuivie, est au principe de l'ajustement global du sujet qui agit : il y a, dans le sujet, entre l'acte tel qu'il est produit et l'élan qui l'avait inspiré, la même relation qu'entre la forme et l'idéal, entre le fait et l'idée. Et de même que l'idée vraie est celle qui, unifiant ses deux fonctions, est simultanément susceptible de se sublimer en idéal abstrait et de se concrétiser en forme sensible, réalisable, autrement dit, celle qui harmonise en une juste *proportion l'idéal et la forme* ; ainsi l'action juste est celle qui procède harmonieusement du sujet qui l'accomplit, sans forcer ni restreindre d'une manière violente ses dispositions intimes, celle dont la *mesure* (c'est-à-dire la forme) exprime la *proportion* ou *l'ajustement* du sujet à l'idéal. On retrouve donc bien dans la foi humaine les éléments fondamentaux que récapitule la notion grecque de « logos » (75) : ajustement, mesure, proportion ; et ces éléments apparaissent d'eux mêmes pour peu qu'on distingue avec quelque précision les phases du mouvement élémentaire propre à la foi.

On pressent immédiatement la transposition, fondamentale d'ailleurs, signifiée par le mot « théologal » : le « logos » de la foi humaine, c'est la proportion entre l'ajustement du sujet à l'idéal et la mesure objective de son action, c'est l'expression de l'assimilation de l'homme par l'idée qui le soulève au-dessus de lui-même : semblablement, le « logos » de la foi divine, c'est la proportion entre la vocation à la foi et l'engagement de la foi, entre l'appel intérieur intime et la réponse totalement humaine qui correspond adéquatement à l'invention de la foi dans le « Logos » éternel de Dieu. Le « logos » de la foi humaine, c'est encore la proportion entre l'idéal et la forme, entre l'homme idéalisé et l'homme tel qu'il est actuellement capable d'être ; semblablement le logos de la foi divine c'est non plus la proportion mais l'identité entre Dieu inspirant (76) la foi, jouant ainsi un rôle analogue à celui de l'idéal, et Dieu atteint dans la foi, devenant à ce titre comme la forme de l'acte du croyant ; le logos de la foi divine c'est, à ce second point de vue, objectif, l'identité entre la Vérité divine se révélant par sa propre lumière et la Vérité divine s'offrant elle-même comme objet : entre la Vérité inspiratrice et illuminatrice, et la Vérité subsistante et béatifiante. Le « logos » de la foi se simplifie à mesure que s'évanouissent

progressivement les incidences créées : ce qui n'est, dans la foi humaine, que proportion toujours instable, se mue en harmonie immuable dans la foi divine telle qu'elle vit dans l'âme croyante : laquelle se trouve ajustée à Dieu par l'intime d'elle-même et rendue capable de produire des actes qui, ne se terminant qu'à Dieu, ne sont que partiellement mesurés par l'énoncé rationnel de la vérité révélée ; enfin, proportion et harmonie se résolvent dans l'unité si on remonte du jeu humain de la foi divine à son fondement : entre la Vérité révélante et la Vérité objet, la distinction est homologue à celle que nous avons déjà relevée entre l'intellection subsistante du Verbe et l'intellection du Verbe subsistant, ou entre l'expression de Dieu comme lumière dans son Verbe et la présence, dans la lumière divine, du Verbe lumière de lumière. C'est toujours, dans l'essence divine, le même Verbe, et toujours, comme règle de la foi, la même Vérité ; de l'écart entre l'idée-idéal et l'idée-forme, il ne reste pas ici d'autre vestige que la distinction de deux fonctions qu'intègre une même vie. Ainsi la foi divine a pour mesure de son acte adéquatement pris, Dieu ; la foi divine a pour principe comme pour terme de l'ajustement en quoi elle consiste, Dieu ; la foi divine va de Dieu à Dieu en passant par Dieu : de par l'identité que Dieu soutient toujours avec lui-même, la foi divine, quelles que soient les fonctions qu'elle assume, réalise de la manière la plus parfaite qui soit possible le type de proportion caractéristique du « logos » ; c'est tout cela que l'on veut signifier en disant que la foi divine e Dieu pour « logos » c'est-à-dire qu'elle est théologale. En employant un vocabulaire plus moderne, nous dirions que la structure de la foi, irréductiblement complexe dans le cas humain, devient parfaitement simple dans le cas théologal, parce qu'elle se trouve alors en homologie avec l'économie de la vie intime de Dieu.

2. Cette simplicité de la foi théologale en est donc le caractère distinctif. Mettons-le encore en évidence en comparant à grands traits l'économie de la foi humaine et l'économie de la foi chrétienne (77). C'est la relation de l'homme à l'idéal qui commande toute l'économie de la foi. Or c'est Dieu qui joue, dans la foi chrétienne, le rôle joué par l'idéal dans la foi humaine. Dieu est également transcendant et immanent par nature. L'être divin ne compose pas avec l'être créé, il le pénètre sans être mesuré par lui. La vie intime de Dieu est parfaitement immanente : elle peut sustenter l'acte d'un être spirituel dans sa source même, et être saisie dans ce même acte sans intermédiaire ; et cependant elle n'est jamais ni reçue ni saisie adéquatement, comme Dieu seul se possède, parce qu'aucun esprit créé n'est, dans l'exercice de son acte, parfaitement immanent à soi-même. Ainsi l'idéal-Dieu, qu'il soit, na-

turellement, ie Dieu créateur, ou, surnaturellement, le Dieu Père, porte à l'absolu les deux caractères qui spécifient l'idéal : immanence et transcendance.

Ajoutons que si la foi humaine est fondée sur l'idéal, elle a pour instigateurs et pour témoins les génies qui découvrent l'idéal avant leurs frères humains. La foi chrétienne a aussi son Prophète et son Témoin (78) : le Christ ; il possède l'idéal, ou plutôt il l'est, puisqu'il est Dieu. Le Christ ne jouit pas, comme homme, de l'immanence et de la transcendance qui n'appartiennent qu'à Dieu : c'est donc seulement comme Fils de Dieu qu'il joue formellement, par rapport à la foi chrétienne, le rôle de l'idéal. Comme homme, il est médiateur entre Dieu et les hommes (79). En ce qui concerne la foi, il est « Auteur » et « Consommateur » (80). Ce qu'il sait parce qu'il le voit, il le dit à « ses amis » (81) qui ne peuvent le savoir que s'ils le croient : et ainsi il est à l'origine de la foi, à la façon dont l'homme de génie suscite une tradition qui vit de ses découvertes. Mais le Christ accomplit définitivement et pour toute l'humanité la promotion d'idéal que le génie réalise pour un moment et selon un aspect. De là vient que la foi, qui procède du Christ, converge aussi vers lui. On peut dire que tout effort, soutenu par la foi humaine, converge vers l'Homme (82) ; l'Homme, supposé qu'il existât, serait bien, dans cette perspective, le « Consommateur » de la foi humaine. Le Christ, qui est parfaitement tout ce qu'il est, et en particulier homme parfait, ne serait-il pas, en cette même manière, le « Consommateur » de la foi chrétienne ? Cela est vrai, mais il faut l'entendre. Le Christ n'est pas le terme de l'évolution humaine (83). S'il est homme parfait, c'est parce qu'il est Dieu incarné ; s'il réalise l'achèvement vers lequel tendent tous les efforts humains, c'est parce qu'il est éternel en deçà de toute évolution. Autrement dit, au contraire de ce qui arrive en foi humaine, la médiation du témoignage et du signe n'est pas, dans le Christ, une réalité autre que celle de l'idéal lui-même. Concluons : l'unité est la détermination propre de la foi chrétienne parce qu'elle appartient éminemment à ses deux fondements essentiels : à savoir l'idéal, et sa participation par la médiation descendante du témoin et par la médiation ascendante du signe. L'idéal, en foi humaine, ou bien est absolu, ou bien est intime ; mais il ne peut être à la fois transcendant et immanent : tandis que cela appartient à Dieu et à lui seul. D'autre part, dans la foi humaine, le témoin n'est jamais l'idéal : il ne le connaît donc qu'imparfaitement et il introduit dans la communication qu'il en fait une part d'interprétation personnelle : double cause d'une présentation inadéquate. Le Christ, lui, est, en tant que Dieu, l'idéal ; il peut donc, comme homme, non seulement le présenter verbalement, mais aussi le représenter concrète-

ment d'une manière parfaite. En un mot, la foi théologale, qui a Dieu pour « logos », tient de Dieu même son unité.

3. Signalons, en terminant, une conséquence particulièrement importante de cette unité (31). La foi humaine va de l'idée à l'idée, mais rectifiant l'idéal par le fait, elle ne retrouve pas l'idée dont elle était partie ; elle décrit sans cesse un cycle, que cependant elle ne recommence jamais parce que celui-ci ne se ferme pas exactement sur lui-même. La foi théologale est tout entière incluse en Dieu auquel elle adhère, en sorte qu'elle est beaucoup plus une saisie immobile qu'un mouvement ; le jeu psychologique que nécessairement elle comporte n'est pas et ne peut pas être à proprement parler un mouvement, parce que les pôles entre lesquels elle s'inscrit sont réellement identiques, et ne se distinguent fonctionnellement que par une relation assez semblable à celles qui rendent immuable la vie de Dieu en faisant être l'une en l'autre les Personnes qui sont Dieu. L'immobilité de la foi découle donc de sa nature théologale ; elle est en retour un dernier achèvement de sa perfection. Nous voyons en effet que si la foi est, comme toutes les réalités créées, soumise au temps (84), elle a cependant une durée propre, qualitative, indépendante de l'extension quantitative du temps cosmique ; il en résulte que, même dans son exercice concret, une foi assez pure ne fait pas, en droit, intervenir d'élément hétérogène à son « logos ». La foi participe déjà en ce sens à l'excellence de l'éternelle vision dont elle préfigure, par sa structure théologale, le dessin immobile.

Dieu regarde la foi, et Dieu voit que la foi est bonne : bonne parce qu'elle fut inventée et parce qu'elle demeure comme en son seul climat favorable, dans l'amour qui est le nom propre de l'excellence divine ; bonne dans sa structure théologale qui, imitant la génération du Verbe, reproduit, dans l'ordre créé, l'économie de l'être divin ; bonne enfin dans le détail de son enracinement humain qui conduit invinciblement à discerner la lumière dans l'ombre, le stable dans l'instable, le simple dans le complexe, en un mot Dieu dans le créé. La foi est bonne parce qu'inventée par Dieu et portant inscrite en sa structure, sous quelque rapport qu'on l'envisage, l'inéluctable nécessité d'un retour vers lui, elle est fidèle au dessein intelligible de la Sagesse divine.

Les chapitres suivants ne veulent être qu'un commentaire de ce que nous savons dès maintenant, de la nature de la foi théologale.

, O

ADHESION DE FOI ET TEMOIGNAGE

SECTION A. — DISPOSITIONS INTELLECTUELLES QUI ENCADRENT LA FOI. — LA FINALITÉ DE LA FOI ENTRAÎNE COMME COROLLAIRES LES PROPRIÉTÉS ESSENTIELLES DE SON OBJET

25. DÉFINITION DES DISPOSITIONS INTELLECTUELLES QUI ENCADRENT LA FOI

L'enquête qui va suivre impose l'usage de mots dont il sera fort utile de rappeler la signification. Le sens donné à un mot implique généralement toute une philosophie ; un lecteur même non philosophe du vingtième siècle ne se trouve pas dans le même état que si Descartes et Kant n'avaient pas existé. Nous ne voulons voir là ni un progrès ni une catastrophe : c'est une constatation objective qui intéresserait toutes les formes de la pensée humaine occidentale. Contentons-nous, en ce qui concerne notre objet, de mentionner l'extrême développement de l'apologétique qui introduit dans la théologie de la foi une préoccupation critique aussi étrangère à l'épistémologie traditionnelle qu'au bon sens robuste mais peut-être un peu fruste des théologiens scolastiques. Nous avons dit, et nous répétons que notre but est d'exposer plutôt que de défendre, mais il nous paraît tout à fait impossible de ne pas tenir compte d'une évolution sémantique qui a profondément imprégné jusqu'à l'une des plus stables manifestations du penser humain. C'est le sens des mots qui constitue l'aspect le plus primitif et par là le plus difficilement saisissable de cette évolution ; c'est aussi le plus important : nous nous efforcerons de le mettre en évidence en indiquant d'une part la parenté foncière qui lie les acceptions successives d'un même vocable, en signalant d'autre part les nuances moins familières à l'usage moderne et qu'il est impossible de ne pas conserver dans une enquête théologique ; nul ne s'étonnera qu'une technique impose à tel mot emprunté

au vocabulaire commun une signification propre qui ne peut ni ne doit pouvoir être adéquatement traduite dans aucune autre technique.

i. Le mot «vrai» désigne la qualité d'un rapport. S. Thomas parle principalement du rapport de l'esprit à son objet, sans ignorer cependant que l'activité des sens peut refléter intrinsèquement la juste proportion qui caractérise en propre la connaissance intellectuelle. Les préoccupations modernes, plus descriptives qu'intellectuelles, aiment à détailler l'échelonnement de cette participation : il est bien vrai qu'il y a autant de sortes de vérités que de domaines où on considère la vérité ; mais l'équivoque ne sera pas à craindre puisque nous nous plaçons à l'intérieur de frontières bien délimitées, la foi étant comme nous le verrons une vertu de l'intelligence (359). Nous emploierons également le mot « vérité », par exemple dans l'expression « vérité de foi », au sens de « proposition vraie ». La proposition vraie est, d'ordinaire, celle qui peut être démontrée à partir de propositions tenues elles-mêmes pour vraies en raison de leur évidence immédiate. Ce critère qui fait intrinsèquement partie de la définition moderne ne peut se retrouver dans le cas de la foi, encore que l'excès de la justification apologetique tende à l'y réintroduire extrinsèquement ; mais tout le monde accordera que telle proposition peut n'être immédiatement évidente que pour un esprit préparé à la recevoir : semblablement la *vérité de foi* est vraie pour le croyant en fonction de la grâce de la foi, et cela suffit pour que l'on puisse sans aucune équivoque verbale ou mentale, conserver cette expression. Les mots « *vrai* » ou « *vérité* » comportent en outre une acception ontologique qui tend à tomber en désuétude : une chose est vraie dans la mesure même où elle *est*. Le degré d'être qu'elle réalise est la mesure de la vérité qui lui appartient, la mesure également de la vérité (au premier sens) dont elle peut devenir le principe. Nous conserverons également ce sens. Quand nous disons que Dieu est vrai, nous signifions sans doute qu'il est véridique, c'est-à-dire qu'il ne trompe pas, mais ce serait mutiler la réalité que de ne pas sous-entendre, avec la formule aussi profonde qu'élémentaire du catéchisme, que si Dieu ne peut tromper, c'est parce qu'il ne peut se tromper ; et s'il ne peut se tromper, c'est parce que la vérité qu'il est imprime aux relations qui sont constitutives de la vie divine le caractère qui appartient aux relations qualifiées vraies. Dieu est véridique, tel est bien le principe prochain de la vérité de foi ; mais si on négligeait de rattacher la véracité divine à son fondement caché, on serait insensiblement conduit à insister davantage sur sa justification extrinsèque : on glisserait de la théologie vers

l'apologétique. On saisit là sur le vif combien la vie des mots est liée à celle des idées.

Présentons maintenant un tableau dont la seule topologie sera plus suggestive que tous les discours. Il s'efforce de donner un classement approximatif des principales notions mises en œuvre dans la psychologie de la foi.

Aspect intellectuel			Aspect volontaire		
Relatif à l'ordre des causes formelles			Relatif à l'ordre des causes finales		
Qualification de l'objet	Présentation de l'objet	Dispositions du sujet	Dispositions du sujet	Présentation de l'objet	Qualification de l'objet
Probable ou Vraisemblable ' du Vrai	Apparaître	Appréhension	Désir	Signe en tant que lié à la fin / Témoinage/ = accreditant lequ'il apparaît (signe)	Bien apparent
		Conjecture	Opinion		Bien tel
		Présomption			
Vrai	Evidence (Dincishotlon)	Assertion	Consentement ou Acquiescement	Preuve	Bien véritable
		Certitude	(Certitude)		
		Conviction	Croyance (Foi au sens moderne) Persuasion		

S

...n

Si l'on compare la saisie intellectuelle d'un objet ou d'une proposition à la manifestation progressive d'un objet d'abord invisible puis bientôt parfaitement vu, on distinguera deux phases principales : celle de l'apparaître, puis celle de l'évidence. Ces mots conservent, de par leur signification premièrement sensible, la trace de la comparaison que nous évoquons. *L'évidence* s'entend d'ailleurs aussi bien du domaine intelligible que du domaine sensible ; on peut même parler d'une évidence du sentiment, en ce Sens que certaines réalités détermineront dans les puissances affectives une réaction semblable à celle des puissances intellectuelles ou sensibles, lorsqu'elles répondent à une présentation évidente de leurs objets respectifs. « Une proposition est évidente si tout homme qui en a la signification présente à l'esprit et qui se pose expressément la question de savoir si elle est vraie ou fausse ne peut aucunement douter de sa vérité » (i). Cette définition souligne bien le caractère non pas subjectif mais *relatif* de l'évidence : celle-ci n'est ni une qualité de l'esprit ni une propriété de la propo-

sition qu'il saisit, elle résulte de leur vis-à-vis. Il convient cependant d'ajouter qu'en vertu de la proportion qui existe entre toute intelligence et les objets qui lui sont connaturels, les critères d'évidence, encore qu'ils soient révélés par l'expérience, ne sauraient être tenus pour purement empiriques : il y a des vérités qui sont, de soi, évidentes pour l'esprit humain placé dans des conditions normales, tandis que d'autres ne le sont pas. On pourrait encore dire, d'une manière plus descriptive, que l'évidence est un certain mode de penser selon lequel nous percevons entre l'objet et l'idée une convenance pure excluant la possibilité de sens contraire, ce qui revient à la définir par référence indirecte à la certitude (2).

La perception de la réalité par le sujet qui lui fait face peut être analysée soit en calquant la dichotomie intelligence-volonté, soit en suivant le processus d'assimilation intériorisante au terme duquel nous disons qu'il y a compréhension. Le tableau précédent indique schématiquement ce double échelonnement, le premier de la gauche vers la droite, le second de haut en bas. *L'appréhension* désigne, dans la philosophie traditionnelle, la première opération de l'esprit : elle a pour objet la saisie des réalités rendues simples par l'abstraction et ne comporte ni comparaison ni par conséquent vérité ou erreur. Le sens de ce mot se trouve, dans le vocabulaire contemporain, étendu à des opérations non formellement intellectuelles, mais qui toujours sont primitives et qui, excluant toute réflexivité, ne sont possibles que comme concernant un objet distinct d'elles-mêmes. Sauf mention contraire, nous retiendrons le second sens et lui ferons équivaloir celui du mot « saisie ».

La *conjecture* est le fruit de la toute première démarche de l'esprit qui entreprend de comparer et de juger, d'affirmer le vrai ou le faux. C'est une hypothèse fondée sur des indices extérieurs ou simplement sur un certain sens de l'inférence déjà éduqué et expérimenté. Elle ne comporte pas de preuve tandis que la *présomption* en connote toujours au moins un commencement.

L'assertion est l'affirmation d'une proposition affirmative ou négative mais tenue pour vraie. (Sens du dictum dans les propositions modales.)

Les mots qui précèdent ont un sens « intellectuel », mais ceci n'exclut évidemment pas que des motions volontaires appropriées concourent à produire les états qu'ils désignent respectivement. C'est un même désir du vrai, en tant que le vrai constitue le bien de l'intelligence, qui soutient et stimule l'application de celle-ci à son objet. L'assertion termine cet effort, au moins matériellement, mais les motifs pour lesquels on estime vraie la proposition affirmée

« DISPOSITIONS intellectuelles qui encadrent la foi

peuvent ne pas être apodictiques : ainsi arrive-t-il d'affirmer une opinion qu'on serait incapable de démontrer, mais qui se présente subjectivement avec un haut degré de probabilité. Le motif qui conduit à affirmer est alors d'ordre extra intellectuel, et on peut réserver pour le désigner le mot « *opinion* ». C'est parce que l'on se trouve dans un certain état affectif que l'on est conduit à opiner et à affirmer une opinion : nous ne voulons pas dire que l'opinion ne présente pas de contenu intelligible précis, mais ce n'est pas de là que lui vient son originalité. C'est son mode de production qui la distingue, et la rapproche d'ailleurs de la foi entendue au sens moderne (3).

2. Viennent ensuite quatre termes qui semblent bien désigner le même stade de l'assimilation spirituelle, envisagé à des points de vue légèrement différents. L'état du sujet qui répond à la présentation d'un objet évident est appelé *assentiment ou consentement* selon qu'il est respectivement participé par l'intelligence ou la volonté. Avec Ollé Laprune (4) et M. Blondel, nous conserverons cette distinction dont nous avons déjà signalé la justification selon S. Thomas (5). Il est bien vrai qu'aucun assentiment n'est possible sans une démarche volontaire, mais il est préférable de distinguer formellement ce qui souffre de l'être, malgré l'usage facile qui tend à confondre le sens des mots. Cette précision n'est d'ailleurs pas jugée indifférente par les documents ecclésiastiques que nous avons cités (6).

Le mot « *adhésion* » est celui qui semble avoir conservé le sens le plus stable et il le doit peut-être à sa signification concrète : contact réalisant une unité par affinité, comme il arrive par exemple pour deux glaces parfaitement polies dont les faces s'appliquent l'une contre l'autre (7). L'usage courant du mot adhésion dans l'ordre spirituel révèle combien y est naturelle la distinction sujet-objet, et la transposition du phénomène physique qu'il désigne est capable de signifier indifféremment l'application d'une puissance *quelconque* à son objet propre. On constate d'ailleurs que ce mot joue un rôle générique : d'une part en effet les documents modernes n'en donnent que des définitions fondées sur sa signification concrète ; d'autre part on le retrouve dans la définition de l'assentiment aussi bien que dans celle du consentement : l'assentiment étant adhésion intellectuelle et le consentement adhésion volontaire. Nous conserverons au mot « adhésion » toute la précise souplesse de sa compréhension et il sera particulièrement utile pour qualifier la foi dont l'activité est simultanément intellectuelle et volontaire. Nous n'entendons cependant insinuer, en l'employant, ni que la foi n'est pas formellement intellectuelle, ni

1 71

η

que l'intelligence et la volonté y jouent deux rôles que l'on pourrait récapituler sous un chef univoque (8). Sans entrer dans une étude détaillée qui dépasserait de beaucoup le cadre de ce livre, notons que l'Écriture emploie le mot adhérer au double sens de contact matériel avec adhérence (9) et de contact spirituel, soit de l'homme avec l'homme (10), soit de l'homme avec Dieu (11) ; il s'agit dans ce dernier cas d'un contact de l'âme qui ne préjuge rien d'une prédominance intellectuelle ou volontaire (12). S. Thomas, qui emploie le mot « adhésion », lui accorde toute l'amplitude de son sens, en attribuant priorité à l'adhésion intellectuelle du point de vue de la genèse et à l'adhésion volontaire du point de vue de la valeur (13) ; et c'est probablement parce que S. Thomas pose que l'adhésion n'atteint toute sa plénitude que dans la volonté qu'il n'emploie que rarement ce mot au traité de la foi (14) : suivant d'ailleurs en cela l'exemple de l'Écriture (15). Enfin le mot a été employé par le concile du Vatican : adhérer à la vérité catholique (16) ; c'est donc à la valence intellectuelle que le concile se réfère expressément.

Le mot *acquiescement* a sensiblement le même sens, que le mot adhésion, du moins si on envisage l'état du sujet en lui-même. Le mot *consentement* est souvent pris, dans l'usage courant comme synonyme de acquiescement. La succession adhésion, acquiescement, consentement comporte, à un certain point de vue, une gradation assez nette ; on adhère à quelque chose qui s'impose, on consent au contraire à une sollicitation. L'acquiescement tient l'entre deux, il commence de marquer une certaine parité entre celui qui acquiesce et la personne ou la vérité qui se proposent à lui.

3, Viennent ensuite les mots propres à décrire les modalités intérieures afférentes à l'activité spirituelle du sujet. La *certitude* consiste formellement, comme on l'a déjà vu (17), en la détermination de l'esprit à un parti unique : elle est radicalement intellectuelle mais elle est normalement participée par toutes les puissances cognitives du sujet, et même par le sujet tout entier dont elle constitue un état (18). On pourrait la définir comme l'état d'un sujet spirituel dont l'assentiment exclut tout parti contraire. La certitude est dite immédiate lorsqu'elle repose sur l'évidence et médiate lorsqu'elle repose sur la démonstration (19). Cette description psychologique de la certitude est assez claire, la question de son fondement l'est beaucoup moins, et c'est sa réintroduction qui rend divergentes les interprétations modernes. Elles sont d'accord pour déclarer qu'il n'y a certitude que s'il y a vérité, mais les uns font dériver cette vérité de l'évidence universelle, d'autres (notamment M. Blondel) assignent comme fondement de cette vérité un certain

consensus, universel en ceci qu'il peut être commun à tous, mais qui est de nature extra-intellectuelle. Nous nous en tiendrons en principe au sens de S. Thomas ; ce sens inclut implicitement la précision moderne, qui cantonne la certitude dans le domaine du vrai. Une disposition intellectuelle ne peut en effet être réellement appelée vertu que si elle vise la possession du vrai, bien de l'intelligence. La certitude propre à la *vertu* de foi ne peut donc être qu'une certitude de vérité (20), et nous verrons d'ailleurs que c'est une propriété essentielle de la foi théologique que de ne pouvoir tromper. Précisons enfin, pour éviter toute confusion dans l'esprit du lecteur, que nous écartons résolument toute prédominance volontariste dans l'état même de certitude quoi qu'il en soit du complexe causal qui le produit.

La *conviction* est encore un état intellectuel : en son sens propre, auquel nous nous tiendrons, elle est le corrélat tout à fait intime de la certitude : c'est en quelque sorte la certitude dégagée de ses fondements, on dirait dans un certain vocabulaire la « certitude pure ». Cette pureté idéale, trop fragile pour se soutenir d'elle-même, requiert généralement une contribution volontaire qui la compromet ; de là vient que le mot prend souvent un sens dégradé, particulièrement sensible dans l'expression « *avoir des convictions* » : on signifie généralement par là un état de détermination intime non rigoureusement justifiable mais qui suffit à orienter et à soutenir l'action.

La *croyance* est à la volonté sensiblement ce que la certitude est à l'intelligence : nous négligeons évidemment ici le sens faible si courant dans des locutions telles que « Je crois... qu'il fera beau demain ». La croyance est inséparable du consentement, tout comme la certitude de l'assentiment. C'est l'état intérieur d'un sujet spirituel dont le consentement exclut tout parti contraire. Comme il arrive fréquemment, ce sens formel qui est à peu près intact dans le mot « *croyant* » ou parfois dans le mot croyance, pris au singulier, se trouve matérialisé par l'usage courant : « avoir des croyances ». On signifie alors un contenu, d'ailleurs difficilement communicable, qui recouvre un état affectif : l'ésotérisme qui s'attache normalement au mot « croyances » est l'indice sûr de ce que la croyance relève de la souche volontaire ; c'est d'ailleurs la croyance qui commande immédiatement l'agir et il y a là une nouvelle confirmation. La croyance semble être plus obstinée et aveugle que la conviction, et par là plus rigoureusement personnelle : simple corollaire de leurs spécificités respectives ; la conviction est, comme le note M. Blondel, l'aspect intellectuel d'une

croyance forte : croyance et conviction s'enracinent dans le sujet spirituel au même niveau d'intériorité.

La persuasion est à peu près à la croyance ce que la conviction est à la certitude, c'est la « croyance pure », dégagée de tous les instruments qui servent normalement à l'exprimer ou à la former. La persuasion se trouve donc un peu plus éloignée que la croyance de la régulation objective et universelle de l'intelligibilité. De là vient que ce mot est parfois employé disjonctivement avec le mot certitude: on peut être persuadé du faux tandis qu'on n'est certain que du vrai. Une évidence apparente engendrerait croyance et persuasion, non pas certitude et conviction. En retour, il est fréquent qu'une persuasion antécédente, d'origine affective, fixe la volonté et par elle l'intelligence : celle-ci se trouve ainsi établie dans une pseudo certitude qui développe à son tour une apparente évidence comme son fondement connaturel. Le vocabulaire moderne précise donc un point impondérable : il n'y a de certitude que du vrai. La raison en est claire : l'erreur est, par nature, sujette à révision : cela exclut, pour l'entendement qui adhère au faux, la stabilité requise à la certitude. Nous reviendrons, en traitant de la certitude de foi, sur le discernement, délicat au point de vue psychologique, entre croyance et certitude, persuasion et conviction. Notons simplement que, dans la certitude et dans la conviction, qui sont formellement intellectuelles, le sujet demeure ouvert sur l'universalité de l'être ; tandis que, dans la croyance et dans la persuasion, le sujet se trouve fermé sur lui-même par le décret arbitraire de sa propre volonté.

Enfin le mot *foi* n'a pas à être défini, puisque toute l'enquête qui va suivre a justement pour but de le faire. Notons simplement que la formule proposée par le vocabulaire de Lalande est assez juste si on la restreint à la foi humaine « Volition par laquelle on adopte comme vraie une proposition qui n'est ni rationnellement démontrable ni évidente ». La foi humaine ne peut s'expliquer (21) que par un volontarisme plus ou moins impérieux ; et la définition qui en est proposée souligne, entre nos deux facultés supérieures, une rupture violente qu'il est réservé à la foi divine d'amortir et de changer en harmonie sous la pénétrante emprise de la vérité révélatrice. Il convient cependant d'ajouter que la volition dont il est question n'est jamais sans motif. Elle a généralement pour fondement l'acceptation d'un témoignage dont la valeur est reconnue pour des motifs extrinsèques à la proposition dont il s'agit. La foi humaine se situe à la droite de notre tableau, parce que l'élément volontaire y est nécessairement prédominant : tandis que la foi divine exigerait, pour trouver sa juste place, la troisième dimension, parce qu'elle intègre simultanément tous les éléments

qui composent le tableau. Une dernière remarque vaudra aussi bien pour la foi théologale que pour son analogué inférieur. Les deux locutions *croire* et *avoir la foi* sont pratiquement synonymes, et nous conserverons cette synonymie, en réservant aux mots croyant et croyance le sens ci-dessus défini. En voici la raison : le mot « fides » qui vient de fido : se fier à (d'où « confidere ») évoque l'idée de la confiance accordée à une personne, et c'est ce que n'exprime pas le mot croyance aussi immédiatement. Or la foi comporte, comme toute vertu, et l'exercice d'un acte et la disposition qui en est le principe. *L'acte* de croire, toujours fondé sur le témoignage et ordonné à la saisie de la vérité, tend, s'il est théologal, vers une personne, puisque la Vérité, divine, est personnelle. L'étymologie du mot foi suggère donc l'équivalence : croire, avoir la foi ; acte de croire, acte de foi. Quant à la *disposition* qui constitue en propre la foi, elle s'exprime dans le croyant en conviction et certitude en même temps qu'en persuasion et croyance ; elle débordé donc le sens de ce dernier mot qui, dans son acception précise, n'a qu'une valence volontaire. En un mot, nous conservons la synonymie des termes actifs homologues : croire, faire un acte de foi ; tandis que nous accordons aux mots : foi, fidèle un sens plus complet qu'au couple correspondant : croyance, croyant.

26. LA FINALITÉ DE LA FOI ENTRAINE COMME COROLLAIRE LES PROPRIÉTÉS ESSENTIELLES DE SON OBJET

i. La foi a pour but, comme nous l'avons vu, d'établir entre Dieu et l'homme une union qui, en respectant la nature raisonnable et libre de ce dernier, l'enfante à la béatitude réalisée dans le parfait épanouissement de soi-même. Nous avons vu également (22) que la foi, du fait précisément qu'elle *inaugure* une vie conforme à notre nature, doit se trouver dans l'esprit, et d'une manière plus précise dans l'intelligence, laquelle est nécessairement au principe de toute activité vraiment humaine. Il sera utile de préciser ce point, puisque l'intelligence comporte plusieurs fonctions. Exercer de concert avec Dieu une activité commune pose immédiatement la question de l'objet et du mode de celle-ci. Or Dieu est Acte pur. et dans la mesure où nous pouvons nous représenter cet Acte comme une *activité* purifiée de tout devenir, nous devons dire, comme Aristote le remarquait déjà, que cette Activité ne peut avoir d'autre objet que Dieu lui-même. Exercer en commun avec Dieu une activité intelligible exige donc qu'il devienne lui-même l'objet de l'un de nos actes de connaissance : ceci indique suffisamment que c'est l'intelligence dans sa fonction spéculative qui est ici directement

intéressée (23) ; mais ceci également pose dans toute son acuité le problème fondamental de la foi. D'une part en effet l'actuation d'un sujet créé — l'homme en tant qu'il est connaissant —, par un acte incréé — Dieu, Acte pur —, n'est sans doute ni particulière à la première des vertus théologiques, puisqu'on la retrouve à peu près identique à propos de la vision béatifique qui est l'achèvement de la foi, et à propos de l'union hypostatique qui en est le fondement ; ni contradictoire dans les termes, puisque la correspondance analogique de l'acte et de la puissance n'est qu'une vérité extraite du monde créé ; mais elle n'en reste pas moins un mystère. D'autre part l'Acte pur est parfaitement immanent, c'est-à-dire que l'Activité dont nous nous représentons qu'il est la limite n'implique ni dans son origine ni dans son achèvement d'éléments extrinsèques ; or aucun acte intellectuel humain, si spéculatif soit, il, ne répond à ces conditions. L'homme tel qu'il est, ne peut atteindre Dieu comme il atteint ses objets connaturels.

Deux solutions se présentent alors : ou bien élever l'homme au-dessus de lui-même, et ce sera la vision béatifique ; ou bien établir entre Dieu et l'homme une sorte d'intermédiaire (disons ainsi provisoirement malgré la défectuosité de cette image spatiale) qui suffise à assurer le jeu normal des facultés humaines, qui d'autre part soutienne avec Dieu une connexion telle que la saisie de l'un et de l'autre soit en droit simultanée : et tel est le dessein de la foi. Notons immédiatement deux conséquences qui répondent d'ailleurs à la double difficulté signalée il y a un instant. Tout d'abord l*« *objet de foi* » comporte une distension extrême, infinie, et il faudra prendre bien garde de la lui conserver. L'objet de foi n'est pas Dieu isolé de tout intermédiaire créé, puisque Dieu est inaccessible ; mais l'objet de foi n'est pas non plus le substitut présenté immédiatement à l'appréhension humaine, supposé coupé d'avec Dieu. Il faut respecter une connexion mystérieuse dont Dieu assume la responsabilité et dont il se porte garant : l'objet de foi c'est conjointement, indissolublement, Dieu et tout ce que Dieu présentera à l'intelligence humaine pour la conduire vers lui et la rendre apte à se saisir de lui. Laisser dans l'ombre l'un des deux termes c'est sans doute résoudre à bon compte le mystère de la foi, mais c'est en faire un monstre inadapté à la finalité qui l'avait inspiré. D'ailleurs si la foi a quelque grandeur ce n'est certes pas par son mode, mais bien parce qu'elle peut atteindre un au-delà interdit aux autres types de connaissance. C'est par là d'ailleurs qu'elle se trouve justifiée : si l'on admet en effet une explication finaliste de l'univers (24), aucune nature créée ne pouvant trouver en elle-même la réalisation adéquate de sa propre fin, il est simplement conforme à l'ordre qu'elle reçoive des natures plus parfaites l'âché-

vernent qu'elle appelle (25). Cet achèvement est, pour l'homme, la vision surnaturelle de Dieu ; la grâce la lui rend possible mais il n'y peut atteindre, conformément aux exigences de sa nature, qu'en franchissant des étapes successives ; il doit, tout comme le disciple, croire avant de comprendre et cette docilité laborieuse est précisément la foi (26).

2. Si la foi n'atteignait pas Dieu, elle serait ridicule ; si elle l'atteint en quelque façon, elle se distingue par là de tous les autres modes de connaissance qui n'ont pas prise sur l'incréd (27) ; mais si elle était sans rapport avec aucun d'entre eux, elle cesserait d'être humaine et ne pourrait appartenir à l'homme. L'objet de foi se présente donc d'emblée comme radicalement complexe puisqu'il associe le créé et l'incréd, encore qu'il ne soit pas multiple puisque rien ne fait nombre avec Dieu. Et ceci introduit la considération de la seconde des propriétés de l'objet de foi. A l'opération parfaitement immanente que nous serons conviés' à exercer avec Dieu éternellement, la foi substitue une ébauche qui est simultanément une préparation, une attente et un gage. Il convient que cette ébauche soit aussi semblable que possible au modèle qu'elle a pour fonction d'introduire. L'esprit béatifié n'a pas à sortir de soi pour voir Dieu : il est surélevé en lui-même en sorte que la vision soit pour lui le terme d'une opération immanente, incluse d'une certaine manière dans celle de Dieu. L'esprit qui croit aura-t-il, pour le faire, à sortir de lui-même ? Devra-t-il, pour adhérer à Dieu par la foi, sortir en quelque sorte de Dieu en qui « il a la vie le mouvement et l'être » ? (28) U le faut bien puisqu'encore une fois l'immanence pure n'est qu'une limite inaccessible ; mais il convient que l'objet intermédiaire, disons mieux l'objet conjoint, dans lequel Dieu daigne déposer comme une trace de lui-même, amortisse par sa ténuité ontologique l'extériorité qu'il introduit, pour la rendre humaine, dans une activité toute intériorisée par la présence de Dieu dont elle est une saisie simple. L'objet conjoint de la foi n'est en effet jamais une créature (29), c'est une simple proposition ; en d'autres mots c'est un intelligible, qui certes est quelque chose de créé mais qui ri'aura de consistance réelle que dans l'esprit qui le pense. Dieu nous instruit de lui-même par les créatures, mais il est réservé à la révélation qu'il fait explicitement de fournir la trame sur laquelle repose en absolue sécurité l'activité de la foi. L'union que Dieu a conçue entre lui et sa créature est si intime et si parfaite qu'elle ne peut comporter, au titre d'intermédiaire (nous aurons à rectifier ce mot), qu'un quelque chose qui faisant intrinsèquement partie de l'opération divine et de l'acte de l'homme, les soude l'un à l'autre et rend le second participant autant qu'il est possible de l'immanence rigoureuse de la première. Ce quelque

chose c'est, en statut métaphysique, une idée et nous l'appelons dans la théologie de la foi, un article. Nous reviendrons par un autre biais sur la nécessité de l'organisation (30) des articles entre eux ; mais puisqu'ils se présentent comme le point de contact objectif entre l'intelligence divine et la raison humaine, il est naturel d'examiner ici s'ils ressortissent à l'une et à l'autre conjointement ou bien disjonctivement.

Il faut distinguer (31) : certains articles peuvent être démontrés directement, tel par exemple celui qui affirme l'existence de Dieu (32) ; d'autres peuvent être l'objet d'une inférence médiate, ainsi que Dieu soit Créateur (33) ; d'autres enfin sont par nature absolument inaccessibles aux prises de la raison humaine aussi bien au point de vue du fait affirmé qu'à celui de son explication : ainsi le mystère de la Sainte Trinité (34). Qu'il existe des articles de la troisième catégorie c'est ce que suffit à établir l'exemple indiqué, c'est ce qui résulte d'autre part du rôle général dévolu à la foi et dont nous venons de traiter : elle cesserait d'être une pédagogie divine si elle ne faisait que confirmer des vérités faisant partie du champ d'exploration humain, et c'est pourquoi ces articles de la troisième catégorie (intrinsèquement indémonstrables) constituent l'objet de la foi proprement dit (35). Quant aux articles des deux premières catégories, il est assez naturel de penser que seuls font partie de l'objet de foi pour tel fidèle ceux d'entre eux qui sont pour lui indémonstrables ; l'évidence ou la démonstrabilité, en effet, excluent la foi : voyons rapidement comment (36). Si, comme nous l'avons ci-dessus indiqué, on désigne par le mot foi l'état d'esprit de celui qui, n'ayant à sa disposition ni évidence ni démonstrabilité, doit, pour accéder au vrai, se fier à un témoignage extérieur, il semble assez clair que vision ou science (37) excluent la foi. Notons cependant qu'il n'y a pas opposition quant au résultat mais seulement quant à la manière de le produire. Le témoignage porté sur une proposition vraie continue d'être tenu pour vrai si la proposition vient à être connue intrinsèquement, — nous voulons dire par évidence ou démonstration —. Ce n'est donc pas ce qui est positif dans la foi qui est incompatible avec la connaissance intrinsèque, et si on ne retenait de la foi que la prise efficace quelle permet sur un objet non adéquatement accessible, il serait tout à fait impossible de la déclarer contradictoire à des modes de connaissance plus parfaits qu'elle. De ce point de vue, on peut dire tout au plus que lorsque ceux-ci paraissent, la foi se détruit d'elle-même parce qu'elle devient inutile. D'ailleurs foi et connaissance intrinsèque relèvent, dans le sujet, de dispositions différentes qui, parce qu'elles sont différentes, ne sauraient s'exclure : bien plus, elles se trouvent l'une avec l'autre en une continuité d'autant plus étroite qu'elles

subissent la régulation intelligible du même objet (38). Mais si l'on veut s'exprimer d'une manière tout à fait précise et désigner par le mot « foi » une connaissance *en tant* qu'elle demeure *extrinsèque* à son objet, il est clair que le même objet ne peut être simultanément cru et *intrinsèquement* connu. Tel est habituellement le point de vue de S. Thomas (36).

Cependant la distinction qu'il fait à propos de l'objet de foi (35) peut avoir deux sens. Les articles de la troisième catégorie (intrinsèquement indémontrables) sont ceux qui, absolument parlant, constituent l'objet de la foi ; c'est-à-dire que les vérités qu'ils proposent ne peuvent jamais être atteintes par aucun homme autrement que par la foi ; quant aux autres articles, ils sont de foi pour ceux des humains qui ne peuvent accéder à leur démonstration ; et voilà une première manière de comprendre, en quelque sorte en extension. Voici la seconde : les articles intrinsèquement indémontrables étant, absolument parlant, objet de foi pour tel philosophe, les articles apodictiquement démontrables, ou terme d'inférence plus ou moins probable constitueront pour ce même philosophe, et en raison inverse de la valeur rationnelle de leurs preuves respectives, un objet de foi relatif : ils relèvent de la foi entendue d'une manière large (39). Quiconque possède actuellement une démonstration de l'existence de Dieu ne peut, en même temps, croire à l'existence de Dieu : voilà ce qu'il faut dire en rigueur de termes ; car « celui-là, à proprement parler, a la foi qui n'a en aucune façon ni l'évidence ni la démonstration de ce qu'il croit » (40). Mais si l'existence de Dieu, démontrée, ne peut constituer un objet de foi proprement dite, cette vérité est trop haute, trop disproportionnée à l'homme, pour n'être pas éclairée par la foi. même chez le philosophe le plus averti : « en sorte que celui qui en a une certaine intelligence et en quelque manière l'évidence a, par le fait même, une foi beaucoup plus noble que celui qui connaît moins bien cette vérité, du moins si on considère l'échelle absolue des valeurs ». (C'est-à-dire si on ne se place pas formellement au point de vue de la foi) (40). Cette foi, améliorée par une connaissance adéquate antécédente et concomitante, ne pourrait plus s'appeler véritablement foi, à moins de verser dans une élasticité de langage voisine de l'équivoque, s'il n'existait pas d'articles de la troisième catégorie ; ce sont ceux là qui, en exprimant quelque chose du mystère intime de Dieu, rendent possible l'exercice d'un acte parfaitement commun à Dieu et à l'homme, ce qui est tout le dessein de la foi : grâce à eux la foi demeure toujours adéquatement elle-même, encore qu'elle cède la place sur d'autres points à une vue directe. Ce qui, d'ailleurs, est essentiel à la foi, c'est beaucoup plus la disposition à croire que le nombre des choses crues (41) : il suffirait d'un seul article en soi

indémontrable pour que la foi fût sauvegardée et pour qu'elle puisse alors faire bénéficier de sa qualité positive, à savoir d'être participation de la lumière divine, la connaissance des articles rationnellement démontrés (42). La section B de ce chapitre mise à part, c'est toujours des articles intrinsèquement inaccessibles à la raison qu'il sera question explicitement ou implicitement dans cette étude. Ce sont eux qui constituent l'objet de la foi proprement dite (35), et qui sont requis par l'essence même de celle-ci conformément au

3. On pourrait il est vrai alléguer qu'un objet transcendant ne semble pas requis pour qu'un acte soit exercé en commun par Dieu et par l'homme. Dieu ne connaît-il pas toutes choses ? Ne suffirait-il pas, pour que nous partagions intelligiblement sa vie, que nous connaissions l'une des réalités familières qui nous entourent, à condition de la connaître d'une manière meilleure, comme Dieu la connaît, de la connaître dans la lumière et dans l'acte même de connaissance de Dieu ? N'est-il pas vrai que ceux qui s'aiment sont assez indifférents à ce qu'ils font pourvu cependant qu'ils le fassent de concert ? Perspective apparemment plus facile que l'ardue sujétion de la foi ; on souhaiterait ne conserver de celle-ci que l'enrichissement qu'elle est capable d'apporter à l'esprit humain, sans imposer à ce dernier de sortir violemment de son domaine connaturel. Toutes les formes de l'humanisme, qui relèguent la transcendance divine parmi les idoles périmées ou la saluent respectueusement pour en être débarrassées, trouveraient leur expression précise dans cette hypothèse d'une foi évanescence quant à son contenu proprement surnaturel : foi ne retrouvant de contours nets que dans les aspects incarnés des valeurs capables d'attirer l'esprit et le cœur de l'homme. Mais il est tout à fait impossible de penser comme Dieu pense sans penser Dieu Lui-même, puisque d'ailleurs Dieu ne pense toutes choses qu'en lui-même : le mode est inséparable de l'objet et c'est rigoureusement dans la même mesure qu'on accède à l'un et à l'autre. Il est d'ailleurs d'expérience courante qu'il est beaucoup plus difficile de penser et d'accomplir grandement les petites choses que les grandes, parce que la carence, dans le premier cas, d'une salutaire contrainte objective, laisse peser uniquement sur l'esprit la charge de se hausser au-dessus de lui-même. C'est donc justement pour nous mieux aider à penser comme il pense et de concert avec lui, que Dieu nous propose de le penser lui-même. Quoi qu'il puisse paraître c'est plus facile ainsi, parce que plus conforme à un réflexe profond, expression d'ailleurs d'une loi universelle : ne pas dépenser, pour atteindre un but déterminé, plus de forces qu'il n'est requis ; les agents physiques se comportent tous de cette manière et l'homme ne sem-

ble pas poser d'exception, même mentalement, à ce principe de la moindre action. Dieu lui-même le confirme en incluant dans l'économie de la foi la contrainte objective du mystère qui repose l'esprit en exigeant rigoureusement de lui ce que la divine intention de la foi avait précisément en vue, rien de plus, rien de moins : c'est cette parfaite proportion entre l'objet et la fin qui fait l'action juste et aisée. Ainsi la foi se trouve-t-elle intégrée à l'ordre que le croyant peut découvrir et contempler dans l'univers : comme déjà le notait Pascal, quoiqu'à un autre point de vue, c'est le mystère qui est cohérent (43) parce qu'il est impliqué par la logique de la foi ; et c'est l'absence de mystère qui serait incohérente.

KF

Ajoutons que si la transcendance de l'objet proposé ne venait nous rappeler, à l'évidence, combien nous sommes toujours très loin de l'avoir atteint, nous aurions assez tôt fait de croire que nous pouvons communier avec lui à propos de réalités beaucoup plus modestes : notre vue des choses de ce monde, si authentiquement sage soit elle, demeure toujours aussi distante de la sagesse ordonnatrice de Dieu que la prise intelligible dont nous sommes capables demeure inadéquate à son être. La distension infinie, dont nous avons parlé ci-dessus à propos de l'objet de foi, se présentait comme le corollaire de sa mystérieuse finalité ; nous découvrons maintenant qu'elle est indicatrice d'une distension homologue qui nous échapperait plus facilement : celle du *mode*, celle qui demeure entre l'acte de penser du croyant et l'acte du Penser divin. Nous aurons à revenir longuement sur cette intime connexion entre l'objet et le mode ; elle est caractéristique de la foi parce que la foi atteint Dieu : or c'est le même Dieu Vérité qui règle, comme principe, le mode de la connaissance de foi et qui, comme terme en mesure l'objet. Notons simplement pour le moment que l'acte de foi harmonise, malgré leur écart, les deux modes humain et divin de l'activité intelligible ; et que, semblablement, l'objet de la foi est un dans sa distension intime : ni Dieu, ni un énoncé au sujet de Dieu, mais Dieu se révélant *dans* un énoncé accessible au fidèle.

&

4. Nous aurions d'ailleurs pu présenter ces remarques comme un commentaire de la célèbre définition dont il convient de dire maintenant quelques mots (44). « La foi est la substance des choses espérées, l'assurance des choses invisibles. » Le mot « substantia » est difficile à interpréter : ce n'est pas le seul cas où il ait donné lieu à des équivoques ; commençons donc par le second membre de la phrase qui est tout à fait clair et qui de plus nous présente en propre l'objet de la foi : ce sont les choses que nous ne voyons pas, et l'allusion à l'espérance suffit à montrer qu'il ne s'agit pas ici de n'importe lesquelles (45). Quant à la foi, elle se présente comme

leur *n argument* » ; ce mot qui a conservé le sens du grec signifie en français : 1. raisons en faveur de 2. démonstration 3. structure d'un discours qui sans être démonstratif atteint cependant au probable (46). Comme il est d'ailleurs clair qu'il ne peut s'agir de démontrer l'objet de foi, supposé invisible, il faut entendre que la foi joue, par rapport aux choses invisibles, le même rôle que la démonstration vis-à-vis des choses démontrables (47) : elle les fait connaître, d'une connaissance conforme à leur nature, et de là vient qu'on peut traduire « argumentum » par « assurance » ou « conviction » : tel est en effet le fruit normal d'un argument bien conduit. De cette rapide exégèse résultent trois conséquences à peu près évidentes qu'il sera cependant bon de signaler : la foi se distingue de la science parce que son objet est invisible (48), c'est-à-dire inaccessible à la connaissance naturelle (49). En second lieu, la foi faisant fonction de démonstration aboutit donc à la certitude, et ceci la distingue de l'opinion (50). Enfin, en raison des fréquentes erreurs faites à ce sujet, insistons sur le caractère intellectuel de la foi, si nettement indiqué par le mot « argumentum ». Nous avons déjà rencontré ce point au livre de l'Écriture (51). Ajoutons que l'opposition établie par S. Paul entre foi et vision (52) montre bien qu'il s'agit de deux modes d'appréhension du même genre : deux régimes différents ne deviennent contraires, et partant exclusifs l'un de l'autre, que s'ils concernent la même faculté ; or le mot « eidos » (53) désigne en propre ce qui, dans une réalité limitée, est objet d'intelligence soit immanent soit séparable. Ce même caractère intellectuel est suggéré, positivement cette fois, par l'affirmation de la continuité en fonction de laquelle la distinction précédente prenait son sens. « Maintenant je connais partiellement, alors je connaîtrai comme je suis connu. Présentement donc demeurent ces trois choses : la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande des trois c'est la charité » (54). Il s'agit bien, maintenant comme plus tard, de *connaître*, et comme ceci n'est imputable ni à l'espérance ni à la charité, il faut bien que ce soit à la foi maintenant, à la vision plus tard. Citons également à ce propos un passage du serment ami moderniste « Je tiens pour très certain et je professe sincèrement que la foi n'est pas un sentiment aveugle de religion jailli d'un subconscient obscur sous l'influence du cœur et par l'infléchissement de la volonté mue par des raisons d'ordre moral, mais qu'elle est un véritable assentiment de l'intelligence à une vérité reçue du dehors et par ouï dire ; un assentiment par lequel nous croyons vrai, de par l'autorité du Dieu souverainement véridique, tout ce qui a été dit, témoigné, révélé, par ce Dieu personnel notre Créateur et Seigneur. » (55)

Revenons à la première partie de la définition, dont la seconde

peut d'ailleurs n'être qu'un doublet. « Espérées » répond à « invisibles » : la désignation s'effectue ici par mode de finalité, mais il s'agit bien de la même réalité : ce qui indique clairement, comme déjà nous l'avons plusieurs fois fait pressentir, que la foi, étant une vertu théologale, sa fin (56) et son objet coïncident. Le mot « substance » répond au mot « argument » ; il peut s'entendre de plusieurs façons : on l'a même traduit par « attente » ce qui est effectivement l'un des sens possibles, se situant d'ailleurs bien dans la perspective évoquée par l'espérance ; mais l'interprétation ordinaire, celle des Pères grecs notamment, oscille autour de l'acception la plus obvie : la substance est par excellence le quelque chose qui existe et en quoi trouve consistance toute existence accidentelle ; la foi c'est ce qui donne leur réalité dans l'âme chrétienne, aux choses espérées, à savoir Dieu premièrement (57), et par voie de conséquence, tout ce qui découle de sa possession. Ceci peut d'ailleurs s'entendre de la vie présente envisagée en elle-même ou bien en tant qu'elle est l'amorce (38) de la vie future, car la foi n'est pas seulement une préparation, elle apporte des arrhes (58). La foi joue, comme nous l'avons vu, le rôle de principe (59), et de même que la connaissance des principes d'une discipline assure, en droit, la maîtrise de celle-ci, la foi contient implicitement la réalisation de tout l'ordre surnaturel ; elle est donc comme la substance à la réalité de laquelle participent tous les éléments de l'organisme du chrétien, et ceci achève de la caractériser, en la distinguant de la foi humaine ou bien d'autres vertus surnaturelles qui, tout en étant ordonnées à la vie éternelle, ne l'inaugurent pas substantiellement. Concluons : que l'on insiste sur la réalité de la foi avec le mot « substantia » ou sur son caractère intellectuel avec le mot « argumentum », l'objet en est Dieu, principe et terme de la vie surnaturelle en ce monde comme en l'autre : Dieu et non pas un énoncé, et de là résulte l'écart infini que la foi doit recouvrir comme nous l'avions reconnu a priori.

5. La foi met donc en œuvre trois éléments que nous allons nous efforcer de situer par rapport les uns aux autres aussi clairement que possible : Dieu, en tant qu'il révèle son mystère ; l'énoncé révélé que nous appellerons indifféremment proposition de foi, article de foi, dogme et qu'à l'occasion nous désignerons par P afin d'abréger ; le croyant, ou d'une manière plus précise, puisque nous traitons dans ce chapitre de l'aspect intellectuel de la foi, l'esprit du croyant (60). Il ne sera pas inutile, avant d'analyser et de distinguer, de redire que l'« objet de foi » est constitué conjointement par Dieu se révélant et par l'article qu'il révèle, avec un ordre cependant qu'il est facile de prévoir. Dieu ne nous propose d'énoncés le concernant que pour que nous le connaissions lui-même dans toute la mesure où la chose est possible : telle est la

i. |W' **

U

i-M

W.

y

ii

logique élémentaire de toute activité intelligible, « elle s'applique à la foi comme à la science » (61). *L'objet de foi peut être envisagé ou bien en lui-même, et c'est Dieu ; ou bien en tant qu'il fait face au croyant*, et c'est L'énoncé (62). Il existe entre ces deux modalités de l'objet de foi une relation semblable à *celle de l'être créé à l'être incréé ; et c'est pourquoi S. Thomas, dans les passages où il s'explique avec détail sur ce point, évite d'attribuer à l'énoncé la qualification d'objet pour la réserver à Dieu qui est, lui, le véritable objet* (63) : *l'énoncé n'étant qu'un substitut, requis* d'ailleurs en structure comme nous y insisterons en traitant de la rationalité de la foi (64). Aussi bien l'objet d'une vertu c'est ce à quoi aboutit et se termine l'acte correspondant. Or il ressort de nos précédents chapitres que l'acte de foi perdrait, en Sagesse divine, sa signification, s'il n'atteignait pas Dieu; et c'est ce que vient de nous enseigner péremptoirement la plus célèbre des définitions de la foi contenues dans l'Écriture. «L'actedu croyant ne se termine pas à l'énoncé mais à la réalité » (65), « la foi ne concerne pas l'énoncé, mais la réalité » (66) et c'est cette réalité qui, à proprement parler constitue l'objet de foi (63).

Il n'y aura plus d'inconvénient, ceci étant dit, à porter notre attention sur l'énoncé de foi P. P peut être envisagé dans sa double relation à Dieu qui le fonde ou à l'esprit qui y adhère, ce qui entraîne deux séries d'acceptions, les premières plus objectives les secondes subjectives ; d'autre part, P prend, dans l'exercice même de l'acte de foi, une portée originale : c'est à ce moment seulement qu'il est cru, et qu'il acquiert sa valeur théologale, en conduisant l'esprit du croyant jusqu'à Dieu, l'objet véritable. Un tableau situera clairement les choses.

P dans sa relation à Dieu	P dans sa relation à l'esprit
Acceptions objectives	Acceptions subjectives
A. Les termes de P ont, P lui-même peut avoir, une signification dans l'ordre naturel.	P est connu matériellement dans ses termes par la seule lumière naturelle.
B. P, pris dans son ensemble, est révélé. Il soutient avec l'objet divin ou l'un de ses aspects la relation : vérité.	P est croyable, c'est-à-dire qu'il possède intrinsèquement, parce qu'il est révélé, la propriété de pouvoir être cru de foi divine.
c' <i>P est</i> objet conjoint ; P prend valeur théologale de par sa liaison actuelle avec la Vérité se révélant et de par sa relation actuelle avec l'objet révélé.	P est cru de foi divine; il renseigne en quelque façon sur l'objet divin ; il établit le croyant en communion intelligible avec Dieu se révélant.

Les acceptions C, qui prennent toute leur portée dans l'acte de foi exercé, assument les précédentes.

Prenons un exemple :

P = Dieu est un en trois personnes.

a. Les mots : un, trois, personne, et même le mot Dieu, pourvu qu'on admette la cognoscibilité affirmée par le concile du Vatican (178-188), ont un sens pour la seule raison naturelle, et nous n'entendons pas autre chose en disant que Dieu tient à l'homme un langage humainement accessible ; mais P n'a pas de sens pour qui n'a pas la foi parce que la conjonction des mots qui y figurent exige, pour n'être pas incohérente, que ceux-ci soient formellement extrapolés au delà de leur domaine sémantique connaturel ; l'homme ne peut ni ne doit, au nom de la seule raison, se prêter à pareille opération. Tout autre serait le cas d'une proposition rationnellement démontrable, comme par exemple : Dieu est éternel parce qu'il est simple (33, 185).

B. P est contenu dans l'Écriture implicitement; et, dans l'enseignement de l'Église gardienne et interprète du dépôt révélé, explicitement. P est donc révélé par Dieu ; et par suite il peut et doit être l'objet d'un acte de foi divine, acte qui, par cet énoncé, appliquera l'esprit du croyant au mystère trinitaire. Il peut d'ailleurs se faire que, le sens B étant tenu, le sens A se trouve valorisé, et cette valorisation s'effectue par ce que les théologiens ont coutume d'appeler « raisons de convenance ».

c. Percevoir, de par la lumière qui est en propre la grâce de la foi, que P exprime la réalité d'une manière beaucoup plus adéquate que nous ne pouvons le comprendre explicitement. La proportion entre P et l'objet qu'elle désigne apparaît comme une perspective réelle dans l'évidence actuelle d'une inadéquation. Ou encore : l'intelligence, qui adhère à P aux sens A et B, utilise P pour «tendre vers l'objet» (67) ; P est, dans l'exercice de l'acte de foi, «ouvert» tandis qu'en dehors de cet acte il demeure en quelque sorte fermé, même pour celui qui ayant la vertu de foi, le considère aux sens A et B.

Du point de vue proprement théologique auquel nous nous plaçons, l'acception C que nous venons de préciser caractérise bien ce qui, dans la foi, est le plus formel et le plus important, mais *Vexerice de l'acte de foi* intègre d'autres harmoniques qu'il est indispensable de distinguer ; la certitude que P est effectivement révélé est

en effet requise d'une manière actuelle, concomitante à l'acte de foi, en sorte que les motifs qui fondent rationnellement cette certitude ne sauraient être tenus pour étrangers à la foi elle-même ; tel est le point de départ de l'analyse apologétique de l'acte de *foi*. *Nous* ne la traiterons pas en détail pour elle-même ; mais il est impossible de ne pas indiquer d'une manière précise comment elle se situe en regard de notre enquête, sous peine de ne donner de la foi qu'une description gravement incomplète et par là erronée (68).

On peut distinguer différentes incidences dans l'acte par lequel P est cru de foi divine, ou dans la préparation de cet acte. Donnons en tout de suite pour plus de clarté une nomenclature que nous justifierons et expliquerons par la suite :

· *Jugement de crédibilité* (69). L'Eglise qui se présente comme le témoin de Dieu (ou dans certains cas exceptionnels, un autre intermédiaire se présentant comme mandaté par Dieu) mérite effectivement d'être considérée comme parlant au nom de Dieu. En d'autres termes, Dieu a parlé dans telles et telles circonstances.

*1. Jugement de crédentité (69). L'énoncé P doit être cru de foi divine puisqu'il est, par l'intermédiaire de l'Eglise, révélé par Dieu.

b. Assentiment accordé par l'esprit à P, parce qu'il se présente comme l'expression d'une révélation objective.

c. Adhésion accordée par l'esprit à la Vérité première se révélant dans l'énoncé P. Formellement, ce n'est plus P qui est ici envisagé, c'est l'acte même dans lequel la Vérité première se révèle ; mais il se trouve adéquatement *désigné (70) par son terme* créé qui est P (7>).

Après ce que nous avons dit de l'unité de l'objet de foi, il est à peine besoin d'ajouter que l'assentiment et l'adhésion sont aussi inséparables l'un de l'autre que les deux éléments objectifs auxquels ils répondent respectivement ; et qu'ils soutiennent entre eux, au point de vue de la hiérarchie des valeurs, une relation semblable à celle qui unit les deux composantes de l'objet de foi. L'assentiment est à l'adhésion ce que, proportionnellement, P, objet conjoint, est à Dieu, objet essentiel. P fonde l'assentiment par son contenu intelligible (acceptions A, B), tandis qu'il fonde l'adhésion en tant qu'il est le terme d'une relation actuelle à la Vérité première (acception C), relation qu'à défaut de vocable meilleur on pourrait appeler sa « croyabilité » (761), puisque le mot crédibilité a déjà un sens

précis. Nous reviendrons sur l'équilibre qu'il convient de garder entre ces deux aspects absolument inséparables : on aperçoit tout de suite que si on accorde trop à l'assentiment, on fait de la foi une obéissance aveugle et étroite tout à fait étrangère à la liberté des enfants de Dieu et à la révélation qui leur a été faite de ce qui se passe « chez leur Père » (72) ; tandis que si on résorbe la foi dans l'adhésion, on risque de tomber dans un illuminisme vague et inconsistent, très contraire à l'humble et reconnaissante soumission que doivent avoir des créatures pour le Maître tout puissant qui a daigné les instruire avec quelque précision de ce qui le concerne lui-même (72). Toute équivoque même passagère étant ainsi prévenue touchant l'unité de l'acte de foi, nous devons tout d'abord dire un mot des deux jugements qui le préparent et qui prolongent leur influence au sein même de son exercice. Nous nous référerons encore une fois à l'ordre de genèse psychologique parce qu'il est plus facilement accessible, et nous allons nous efforcer d'analyser et de décrire très sommairement les étapes par lesquelles l'incroyant devient croyant (73).

O

U
t*

ADHÉSION DE FOI ET TEMOIGNAGE

SECTION B – LA FOI REQUIERT ET INTÈGRE LA
d é m a r c h e r a t i o n n e l l e l i b r e e t g r a t u i t e
QUI LUI PRÉSENTE SON OBJET

27. CRÉDENTITÉ ET CRÉDIBILITÉ. JUGEMENT DE
CRÉDENTITÉ ET JUGEMENT DE CRÉDIBILITÉ :
ILS SE DISTINGUENT AU MOINS FORMELLEMENT

i. L'accès à Dieu ou conversion peut être considéré comme l'acquisition, par la créature, d'une relation nouvelle qui achève et transpose son assujettissement au Créateur en la liant à Dieu auteur de la grâce. Il est un point essentiel qu'il faut tenir présent à l'esprit d'une manière permanente si on ne veut tomber en d'inextricables complications : c'est Dieu qui a l'initiative dans l'ordre de la grâce comme dans celui de l'être. Dieu crée librement, Dieu adopte librement ; la conversion est aussi inintelligible que l'existence si on fait abstraction, à quelque moment que ce soit, du seul fondement qui les explique l'une et l'autre. On sait que le second Concile d'Orange (74), reprenant et consacrant la doctrine soutenue par S. Augustin contre Pélage, affirme nettement et vigoureusement que l'emprise divine sur le processus de conversion est à placer tout à fait au principe de celui-ci : il n'en existe aucune phase au cours de laquelle l'homme laissé à ses seules forces chercherait par tâtonnements rationnels une grâce lente à venir. Dieu est là dès le moment où l'homme se tourne vers lui, fût-ce d'une manière très éloignée et imprécise parce que l'homme ne se convertit que si Dieu lui-même le premier meut vers lui sa créature (75). Les toutes premières démarches que couronnera la grâce de la foi sont déjà l'objet de la bienveillance divine, et ne trouvent leur efficacité que par un secours gratuitement accordé (76) ; en sorte qu'il ne faut pas comprendre l'initiative de Dieu comme un plan abstrait

ri
ta

rd-

|

et extrinsèque à l'entendement humain ; elle est au contraire constamment et intimement présente à l'esprit et au cœur de l'homme où elle éclaire, opère, inspire : conduisant discrètement, respectueusement, mais infailliblement à la justification et à la gloire. Dieu est au principe de l'accès à la *foi comme* il se retrouve au terme de son effort, et il serait aussi malaisé de décrire la structure de la terre rationnelle dans laquelle la foi plonge ses racines en négligeant le principe organisateur et unificateur que constituent les racines elles-mêmes, que de comprendre la véritable économie de la foi en faisant abstraction de la vision en laquelle elle s'épanouit normalement. La vocation est une dans la pensée de Dieu : s'il est utile d'en distinguer les étapes avec précision, il faut se garder d'introduire à l'intérieur de chacune d'entre elles des disjonctions abstraites qui en font des tronçons morts parce que la sève de la finalité intelligible n'y circule plus. A cette unité du dessein de la grâce justifiante qui prend l'homme, animal rationnel, tel qu'il est, pour le conduire au Dieu béatifiant tel qu'il est, répond d'ailleurs l'unité à la fois métaphysique et psychologique de l'effort humain cherchant et rencontrant son objet avant de se reposer en lui. Le tout premier intérêt désintéressé qui incline l'attention vers ce qui concerne d'une manière éloignée, soit Dieu soit l'engagement vis-à-vis de Lui (77), est déjà, au cœur de l'homme, le germe fragile de l'amour qui, avec la foi, s'appellera charité. La préparation de la foi, vertu de l'intelligence (359) comme nous le savons déjà, est la première conséquence, participée par la raison, de cet intérêt dont Dieu est la cause toujours agissante et l'homme le bénéficiaire d'abord inconscient jusqu'au moment où il devient le croyant libre et l'enfant reconnaissant.

En un mot la finalité inspiratrice de cette relation que constitue la foi se réfléchit dans l'un et l'autre de ses deux termes : en Dieu elle se nomme vocation active, choix, appel, communication de la grâce et en particulier de la foi, justification, glorification (78) ; dans l'homme c'est la réponse assidûment attentive et généreuse, voire laborieuse, mettant notamment en œuvre pour le service de Dieu tous les instruments rationnels et intelligibles dont nous disposons naturellement. Il n'est aucun des éléments qui concourent à la genèse de la foi et qui ne soit *simultanément* justiciable de ces deux aspects d'une même finalité objective : vocation à la foi du côté de Dieu, intention de la foi (77) du côté de l'homme. Etant donc bien entendu que cette finalité nous servira, dans ce qui va suivre, de fil directeur, entrons dans l'analyse des conditionnements rationnels de la foi. Nous nous proposons de justifier l'existence (79) au moins possible des deux jugements de crédence et de crédibilité et de préciser a priori comment ils se distinguent ;

puis d'examiner leur nature et d'en déduire comment ils font un et comment ils font deux, en un mot si et comment ils font nombre l'un avec l'autre ; de montrer enfin comment leur réciprocité fonctionnelle constitue à la fois une introduction organique et une image rigoureuse du rôle si important joué par l'Eglise dans l'économie intime de la foi.

2. Remarquons tout d'abord que, comme nous l'avons appris au livre de l'Ecriture (80), la communication de la foi s'effectue à un moment précis : en d'autres termes il existe un premier moment à partir duquel le sujet spirituel, capable de la recevoir, possède la foi, tandis qu'avant ce moment il ne la possédait pas (81). L'infusion de la foi constitue une coupure dans le temps ; elle consiste en effet en ceci que le croyant découvre avec certitude que c'est Dieu qui est son propre témoin, tandis que les autres témoignages ne faisaient qu'amener graduellement à celui que Dieu porte sur lui-même (82) ; et c'est assez pour établir entre l'avant de la foi et la foi elle-même une discontinuité qualitative propre non seulement à la distinguer de l'état antérieur d'incroyance, mais encore à caractériser d'une manière précise son instant origine. Notons d'ailleurs que le fait de la production d'un phénomène intrinsèquement surnaturel à un moment déterminé n'est pas propre à la foi : la vision béatifique (83), l'incarnation (84), la conversion eucharistique en fournissent d'autres exemples. Dans ce dernier cas en particulier, « il existe un premier instant où le corps du Christ est présent, tandis qu'on ne peut assigner de dernier instant à l'existence de la substance du pain » (85). En d'autres termes, lorsque l'opération divine introduit dans la création une dénivellation ontologique nouvelle, l'effet de cette opération fait intrinsèquement partie de l'état nouveau qu'elle crée ; corrélativement, l'instant que nous assignons à l'initiative divine parce <que nous la désignons par son effet effectivement produit dans un instant, doit être considéré comme appartenant au segment temporel qu'il inaugure et non à la durée qui le précède, encore qu'il la borne postérieurement. Il y a là un principe qui régit la situation du créé vis-à-vis de l'incrété, l'affleurement du temporel à l'éternel, et qui, toute proportion gardée, s'applique à la conversion impliquée dans la genèse de la foi tout comme à la conversion eucharistique : nous le mettrons à profit (86).

Nous pouvons encore caractériser le moment où la foi est infusée dans l'âme en disant que l'énoncé désigné ci-dessus par P passe du sens A aux sens B et C ; mais nous laissons de côté dans cette section le sens C qui concerne l'analyse théologique et ne considérons que le sens B qui constitue la borne supérieure (nous

ne disons pas terme, mais borne, ici non atteinte) de l'analyse apologétique. Or P peut être envisagé soit en tant qu'il a une signification déterminée, soit en tant qu'il est révélé ; c'est cette seconde propriété qui distingue *toujours* le sens B (C également) du sens A, et c'est donc bien elle que nous devons retenir, dans B, comme caractérisant l'infusion de la foi. Elle est commune à tous les articles de foi tandis que la valeur de signification est évidemment différente pour chacun d'eux, et différemment transposée de A en B et C. S. Thomas exprime cette distinction en disant que l'objet de foi peut être envisagé soit en particulier (signification) soit en général (révélation) (87), et c'est ce second point de vue que nous devons ici retenir.

Or le passage de A à B, s'il connote essentiellement le don gratuit de Dieu qui permet d'assigner à la foi un instant-origine précis (88), n'en est pas moins un acte humain qui doit être, à ce titre, raisonnable et libre. Sans nous étendre sur le caractère nécessairement raisonnable de la prudence humaine qui ne peut critiquer et contrôler que par analyse discursive, remarquons d'une manière plus appropriée que la foi étant une vertu de l'intelligence (359), et que l'exercice de l'intelligence impliquant d'autre part nécessairement celui de la raison (89), il est impossible que la foi ne soit pas rationnelle : c'est-à-dire qu'elle doit comporter, au sein même de son acte, la justification concomitante de celui-ci. La conjonction, dans la foi, de l'assentiment à la vérité révélée et d'une lecture implicite du motif surnaturel et des arguments rationnels qui l'accréditent manifeste d'ailleurs au mieux l'accord de principe qui doit exister entre la foi et la raison en vertu de leur commune et divine origine (90). Celui qui croit doit donc voir que ce qu'il croit mérite d'être cru, et il faut noter avant toute autre chose que c'est dans la foi qu'il le voit. « Il appartient en effet à toute disposition vertueuse d'effectuer le discernement des objets qui conviennent à l'homme qui la possède ; ainsi la foi incline-t-elle l'entendement humain à donner son assentiment à ce qui est conforme à la foi véritable et pas à autre chose » (91).

Ainsi, à partir du moment de l'infusion de la foi, et quoi qu'il en soit de l'utilisation d'instruments rationnels antérieurement acquis, c'est bien dans la lumière de foi que le fidèle discerne cette propriété essentielle de l'objet de foi, à savoir d'être croyable (92). Comment d'ailleurs en serait-il autrement ? C'est sur l'unité de la lumière intérieure que repose celle de l'acte, et on ne saurait concevoir sans une rupture violente que la raison fonctionne sous une inspiration différente de celle de l'intelligence dans le moment où la foi applique celle-ci à Dieu. C'est ce contrepoint rationnel

de la foi que nous appelons *crédentité* : elle en est, comme on le voit, toujours inséparable puisqu'encore une fois la raison accompagne toujours l'intelligence ; cependant, comme c'est la *crédentité* qui, relativement à l'énoncé P, sépare le sens B du sens A, elle sera plus nettement accusée au moment du passage de A à B qui est celui de l'infusion de la foi. C'est pourquoi on place en ce même moment un acte formellement distinct qu'on appelle *jugement de crédentité* ; il coïncide en fait avec le premier acte de foi, dont il désigne l'incidence rationnelle, surnaturellement postérieure, génétiquement antécédente, et réellement concomitante (93). En un mot, il existe un premier instant où la foi existe dans le sujet spirituel capable de la recevoir. L'acte dans lequel elle s'exprime s'appelle assentiment en tant qu'il concerne l'objet présenté comme révélé, il est désigné sous le nom de jugement de crédentité en tant qu'il implique une prise de conscience rationnelle de lui-même. Il va sans dire que l'un ou l'autre de ces deux aspects peut être plus ou moins accusé : cette question se pose surtout à propos de l'exercice de la foi supposée acquise, nous la retrouverons un peu plus loin (94). Il reste qu'en droit c'est la *crédentité* qui l'emporte dans le premier acte surnaturel de la vertu infuse.

L'exigence de rationalité ne peut en rester là : nous venons d'en saisir l'affleurement au seuil de la foi, nous en verrons (95) toute l'importance dans l'organisation de la foi, mais puisque la raison cherche toujours à critiquer en vue d'improver ou de justifier, il faut examiner en vertu de quels principes l'infidèle devenu croyant « voit que ce qu'il croit mérite d'être cru » (92). Nous venons de souligner que c'est dans la foi qu'il le voit, mais cela ne résoud pas la question du comment. On pourrait évidemment songer à supprimer cette question en affirmant que la foi se suffit entièrement à elle-même : il n'y aurait là rien de contradictoire en soi, mais tel n'est pas l'ordre établi par Dieu, et le signe en est que les incroyants s'y trouveraient excusés de leur infidélité et dispensés de toute recherche de la foi. Cette hypothèse que l'on appelle le fidéisme a été condamnée par l'Eglise comme le lecteur aura pu le constater en examinant le texte du Concile du Vatican cité plus haut (96) ; mais elle avait déjà fait (97), et a fait ensuite (98), l'objet de plusieurs décisions du magistère. Ceci n'est pas pour nous surprendre : nous savons que Dieu s'adresse à l'homme tel qu'il est : aussi le voyons-nous faire droit aux aspirations les plus rationalisantes de sa créature : nous avons déjà vu l'importance du rôle joué par le miracle dans l'accès à la foi (99) et le comportement du Christ à ce point de vue est sans doute la plus éloquente et la plus nuancée des condamnations du fidéisme. Mis en présence d'une affirmation qui dépasse ses prises intelligibles connaturelles,

l'homme demande la compensation rationnelle d'un signe. « Il ne croirait pas s'il ne voyait que [les vérités qui lui sont proposées] doivent être crues, soit en vertu de l'évidence des signes, soit en vertu de quelque motif de cette nature ». (100) C'est cette compensation, reposant sur des faits qui dépassent en quelque façon que ce soit, l'ordre naturel que l'on appelle *crédibilité rationnelle*. Elle répond à une requête singulièrement profonde de l'homme, et il a fallu que celui-ci tombât dans un septicisme bien désabusé pour que la voix de Dieu ait dû se faire l'avocat de la raison.

C'est l'écueil inverse, c'est l'exigence exacerbée d'une raison pleine d'elle-même qu'on aurait pu attendre d'un orgueil toujours prompt à s'exalter ; et il faut reconnaître que l'apparition du rationalisme, qui est en un sens un excès de santé de la raison, est bien antérieure au fidéisme, réaction un peu étroite contre une réflexion critique devenue pathologique. Tandis que le fidéisme méconnaît les légitimes exigences de la raison, le rationalisme prétend conduire jusqu'à la foi par déduction nécessaire à partir des signes (235) ; il en est bien ainsi pour les démons à cause de la perspicacité de leur intelligence naturelle (toi), mais l'expérience montre en fait que l'homme est capable de demeurer étrangement indifférent en regard de l'évidence des signes. Nous aurons d'autre part à préciser comment l'« évidence de crédibilité » (102) est en principe compatible, au cours de l'accès à la foi, avec la liberté humaine : le rationalisme est donc, de tout point, inacceptable. Notons d'ailleurs qu'il a fait, de la sévère sollicitude de l'Eglise, une expérience aussi profonde mais beaucoup plus ancienne que le fidéisme. Nous prions le lecteur de bien vouloir se reporter encore une fois au Concile du Vatican (103). Les documents antérieurs abondent : bien qu'ils aient tous visé l'excès de la même tendance foncière, ils ont dû l'attaquer par tant de côtés qu'une enquête même très sommaire serait, par le caractère trop général que nous devrions lui donner ici, privée d'intérêt (104).

Ainsi donc les requêtes spontanées de la raison et de la prudence humaine dont S. Thomas s'est fait l'interprète, aussi bien que les décisions de l'Eglise, nous indiquent que le jugement de crédibilité, concomitant à la foi, est précédé d'un cheminement rationnel : il faut discerner, dans le moment même de l'exercice de la foi, et généralement avant le premier acte de foi (78), que l'objet proposé possède cette propriété de devoir être cru : c'est ce discernement, en tant qu'il requiert la mise en œuvre de signes qui compensent rationnellement l'écart entre l'intelligence et l'énoncé à elle proposé, que nous appelons *jugement de crédibilité*. Le jugement de crédibilité comporte-t-il ou non plusieurs étapes ; en d'autres ter-

mes, l'enquête rationnelle qui précède l'infusion de la foi se reprend-elle par dépassements successifs (105) jusqu'à atteindre le maximum dont elle est capable ? Ce maximum d'assurance rationnelle, supposé atteint, s'exprime-t-il dans un jugement spécifiquement (106) distinct du jugement de crédentité ? Telles sont les questions auxquelles nous avons maintenant à répondre.

En ce qui concerne la première il importe de remarquer encore une fois que la recherche d'éléments probants en laquelle consiste la démarche de crédibilité n'exclut nullement que la grâce (107) ne soit déjà là sous forme de secours appropriés (108). C'est Dieu qui, notamment, rend l'homme attentif aux différentes manifestations qu'il lui offre de sa vérité (109) ; c'est Dieu qui rend efficaces les efforts de rectification morale sans lesquels les meilleurs arguments n'ont aucune force persuasive et ne déterminent aucun progrès vers la croyance (no). Nous n'en voulons inférer pour le moment que la continuité objective de l'enquête patiente et parfois laborieuse à laquelle l'homme devra se livrer pour conclure « Dieu a parlé », pour inventorier les motifs rationnellement valables qui, ultérieurement, seront en quelque sorte la matière du jugement de crédentité. Cette recherche comporte donc une idée directrice puisque, dans la providente sagesse de Dieu, la fin qu'elle doit atteindre en ordonne les phases. Les convertis suivent des cheminements bien différents dans leur texture concrète : mais tous reconnaissent, une fois possédée la pleine lumière, un ordonnancement divin dont leurs efforts d'ailleurs absolument nécessaires n'étaient que le vêtement opaque. La foi et sa préparation ont entre elles une ressemblance d'ailleurs bien naturelle ; la foi a son obscurité, la démarche qui l'introduit a la sienne : les étapes successives en semblent disparates à celui qui les franchit, mais leur continuité réelle n'en existe pas moins, puisqu'elle devient manifeste au moment où, le but ayant été atteint, le nouveau converti verra son propre itinéraire dans la lumière de Dieu. Soit qu'il s'attache à une analyse toujours plus approfondie du même argument, le miracle par exemple, soit qu'il abandonne successivement des enquêtes qui n'ont pas abouti afin de découvrir un motif de crédibilité plus adapté à son tempérament spirituel, le futur croyant fait, par chacune de ses démarches même apparemment incohérentes, un pas vers la foi, pourvu qu'il entre par une fidélité sans reproche dans le dessein divin qu'il ignore encore. Le miracle ne lui a pas paru probant, mais il a acquis, tout en l'étudiant, une familiarité avec l'invisible qui lui servira singulièrement pour apprécier à sa juste valeur le témoignage de la charité chrétienne ou de la vie de l'Eglise. Le fait que Dieu se soit occupé de l'homme et lui ait parlé paraissait absurde à l'incroyant d'hier ; l'assiduité avec la-

I' A

•A

quelle les thaumaturges répètent qu'ils opèrent au nom de Dieu a secrètement dissous une persuasion hostile dissimulée dans le subconscient, et commencé d'amortir une conviction mal fondée ; l'énoncé « Dieu a parlé » devient, pour notre homme, pensable en attendant que, d'autres motifs aidant s'il est utile, il ne devienne crovable, prouvable, prouvé. Il y a donc, sous l'apparente diversité des cas, un itinéraire proprement spirituel et intérieur de l'accès à la foi. Les étapes en sont fondées et liées entre elles par la vocation divine, elles en sont ponctuées plus ou moins explicitement du côté de l'homme par une rectification progressive de l'intelligence et de la volonté : la première juge le fait de la révélation et ses conséquences concrètes comme de plus en plus vraisemblables ; la seconde assujettit impérieusement tout l'agir au désir de la foi, lequel réduit progressivement tout désir divergent. C'est la première de ces rectifications qui constitue en propre l'incidence psychologique de la crédibilité rationnelle : elle est une découverte par degrés, de la propriété d'être croyable qui appartient à l'énoncé révélé. Mais on notera que cette première rectification, intellectuelle, est, en droit comme en fait, en vertu de l'économie de la grâce gratuitement accordée comme en conformité avec l'expérience vécue, inséparable de la seconde rectification, volontaire celle-là, dont le progrès conditionne pas à pas la clairvoyance de l'esprit (111).

Jusqu'où maintenant va cette évolution rectifiante ? Il est Clair qu'elle n'a pas lieu de dépasser le jugement de crédentité puisque, de par la hiérarchie des valeurs, celui-ci réalise pleinement ce qui n'était avant lui qu'en attente et en promesse. Est-ce à dire qu'il soit rejoint par la crédibilité se poussant jusqu'à ses extrêmes limites ? Nous ne pourrions examiner cette question qu'après avoir précisé les propriétés respectives de la crédentité et de la crédibilité ; mais il importe auparavant de dissiper une équivoque. Nous avons accordé à la crédentité un statut universel, même en tant qu'elle existe dans le sujet croyant : c'est le revers rationnel de l'acte de foi, et très particulièrement du premier acte de foi : cette définition qui vise un état subjectif et concret fait cependant abstraction de la diversité psychologique qu'elle peut par ailleurs recouvrir. Ce qui précède immédiatement pourrait au contraire laisser croire que la crédibilité comporte autant de cas qu'il y a de candidats à la foi : nous ne parlons pas seulement de la diversité des instruments apologétiques mis en œuvre, mais d'une autre diversité, intérieure celle-là, et beaucoup plus importante au point de vue qui nous occupe. Si la démarche apologétique consiste, pour le sujet, dans l'évolution doublement rectifiante dont nous venons de parler, n'est-ce pas demeurer dans l'équivoque que de ne point pré-

ciser de quel sujet il s'agit puisque, de toute évidence, la rectification en question atteint, suivant les cas différents, des degrés très divers : l'enfant par exemple n'a pas, quant aux « raisons de croire », les mêmes exigences que l'homme adulte, fût-ce l'homme adulte qu'il deviendra. On peut résoudre cette difficulté en réduisant la crédibilité à une propriété objective de l'énoncé révélé (112) ; elle est cela incontestablement, mais il est bon de lui assigner un sujet *concret* dans lequel elle puisse trouver un statut universel et objectif semblable à celui que nous avons reconnu à la crédentité. Ce sujet existe et c'est l'Eglise : il est d'ailleurs très normal que l'Eglise, possédant le dépôt de la foi, possède aussi le dépôt de la crédibilité qui la prépare ; mais tandis que le dépôt de la foi est un patrimoine conservé intact par un soin diligent, le dépôt de la crédibilité consiste en ceci que l'exigence de la raison humaine comme telle étant trop profonde pour être adéquatement découverte par un seul, trop impérieuse pour être mise à sa juste place sans le secours d'une régulation divine, elle ne peut être réalisée que dans une société humaine conduite par l'Esprit de Dieu. La crédibilité n'est pas à proprement parler un dépôt, mais elle est déposée dans l'Eglise qui se trouve ainsi constituée gardienne de l'humaine raison comme elle l'est de la Vérité divine. Les excès opposés et souvent concomitants que, nous l'avons vu (113), le Magistère condamne avec une égale diligence, montrent bien qu'il ne faut rien moins que sa sagesse pour conserver à la crédibilité sa juste amplitude et pour changer en un progrès homogène (114) le renouvellement indéfiniment divers des arguments apologétiques. Les fidèles puiseront, chacun à sa convenance et à sa mesure (115) — et ainsi se réintroduit le relativisme que nous avons cherché à dominer et que l'expérience la plus élémentaire rend indéniable —, à cette crédibilité à la fois universelle et concrète déposée dans l'Eglise d'une manière vivante ; lui apporteront en retour la contribution d'exigences aussi différenciées que les personnes qui les éprouvent. C'est donc vers l'Eglise que nous tournerons notre regard si nous voulons assigner un répondant concret à la crédibilité « en soi », nous voulons dire celle que l'on pourrait forger abstraitement en partant de la seule nature des données du problème : la raison humaine d'une part, Dieu se révélant d'autre part (116). C'est de cette crédibilité-là (117) que nous allons maintenant parler, sans exclure bien entendu une référence implicite au cas imparfait mais immédiatement observable que constitue telle conversion individuelle ou telle justification personnelle de la foi.

4. Enonçons à nouveau, en les opposant afin de les mieux distinguer, les propriétés respectives de la crédibilité et de la crédentité : comme il s'agit d'une question de nature, nous pouvons

T

k

WH

provisoirement laisser de côté (118) le *jugement* de crédentité dont nous avons établi l'existence et le *jugement* de crédibilité qui achève par définition le processus de même nom, mais dont nous ne savons encore s'il doit être ou non considéré comme distinct du jugement de crédentité. Nous remarquerons tout d'abord, du point de vue naturel, que la crédentité, n'étant qu'une prise de conscience de la lumière de foi, se trouve radicalement dans l'intelligence (128), tout comme la foi s'y trouve absolument ; sans doute la raison n'est pas ici complètement hors de cause mais elle n'intervient que mue par l'intelligence puisque, ainsi que nous l'avons remarqué avec S. Thomas, c'est dans la foi elle-même que le fidèle voit que l'énoncé révélé doit être cru (91-92). La crédibilité au contraire est rationnelle par essence, et tout entière œuvrée par la raison (119) : les perceptions élémentaires requises à tout acte intellectuel humain sont évidemment supposées, mais elles n'ont pas dans le cas de la crédibilité, à être intrinsèquement transposées comme elles le sont par hypothèse dans le cas de la foi et de la crédentité. A ce premier chef de distinction, ajoutons qu'entre la crédibilité et la crédentité se place une option libre sur l'insertion de laquelle nous aurons à revenir, mais que nous devons dès maintenant tenir pour certaine, puisque les erreurs contraires ont été condamnées. Il est intéressant de noter qu'elles sont de deux sortes : les unes font de la foi le corollaire d'une enquête rationnelle dont elles exaspèrent la rigueur (120), les autres annihilent la raison devant la grâce de Dieu (121-122) dont elles méconnaissent le respect qu'il a pour l'homme (123) ; en sorte que la liberté de la foi, envisagée à ce premier point de vue (124), est la pierre de touche délicate du juste équilibre que soutiennent entre elles, au cours du processus de conversion, l'aide gratuite de Dieu et la recherche rationnelle de l'homme. Ceci nous amène à exprimer autrement la différence entre les deux jugements qui nous intéressent : au choix libre et de soi définitif par lequel l'homme s'engage répond en effet, de la part de Dieu, la grâce dont la participation intellectuelle est en propre la grâce de la foi ; avec cette réponse divine qui achève définitivement la phase consacrée à la crédibilité coïncide précisément le jugement de crédentité. Ce moment inaugure, d'autre part, quant à la présence de la grâce dans le sujet, un état nouveau : on l'appelle l'état « habituel » et on dit, corrélativement, que la foi est un « habitus » (125) pour en exprimer la permanence : tandis que les secours divins précédemment accordés et dits grâces actuelles ne jouissaient pas de ce caractère. On se méprendrait d'ailleurs sur la portée de cette différence en en considérant seulement l'incidence temporelle ; la grâce habituelle n'est pas identifiable, du point de vue du sujet, à une grâce actuelle (126) qui dure (127) : elle est en lui un principe d'opération nouveau dont

il peut user librement pour atteindre Dieu mais qui, bien entendu, requiert toujours pour son exercice le secours divin dont toute action créée a besoin. Il y a bien là, par rapport à l'état antérieur, une discontinuité spécifique qui, étant en coïncidence temporelle avec le jugement de crédentité, est très capable de le distinguer de la crédibilité, et éventuellement, du jugement de crédibilité.

En un mot, la crédibilité et la crédentité sont à la fois échelonnées dans le temps et soudées dans le temps par un acte libre du côté de l'homme et gratuit du côté de Dieu, par la liberté et la surnaturalité de la foi théologale ; d'autre part, elles relèvent formellement dans leur exercice de deux fonctions psychologiquement différentes du sujet spirituel humain (128). Ces différences n'entraînent d'ailleurs nullement une opposition qui se traduirait par une incompatibilité : la crédibilité, dont l'importance est mise en une vive lumière par la conversion d'un adulte, peut demeurer et demeure effectivement comme infrastructure de la foi dans tous les cas. D'une part en effet il est non seulement possible mais normal que la raison et l'intelligence fonctionnent de pair, et si la crédibilité n'épuise pas la rationalité de la foi, elle en constitue cependant un aspect fort important ; d'autre part, du point de vue des objets, il n'y a aucune contradiction entre l'« évidence que Dieu a parlé », résultat maximum de la crédibilité, et l'obscurité de ce qu'il a dit, seuil sur lequel s'ouvre la crédentité. Ces deux dispositions qui relèvent d'ailleurs d'une même finalité, aussi bien dans le dessein gratuit de Dieu que dans le désir diligertt de l'homme, sont donc faites, par là même qu'elles se distinguent, pour s'ajuster l'une à l'autre ; elles sont susceptibles de s'échelonner non plus dans l'ordre du temps mais dans celui de la valeur et elles enracinent ainsi en terre humaine la foi qui, par son sommet, touche Dieu.

ffili

Nous ne pouvons conclure de là qu'il existe un jugement de crédibilité *réellement* distinct du jugement de crédentité. Sans aucunement préjuger de cette question, nous introduirons cependant, comme la conclusion naturelle des remarques qui précèdent immédiatement, un *jugement de crédibilité*. Nous venons de voir en effet qu'aussi bien au point de vue de leur nature qu'à celui de leur enchaînement la crédibilité et la crédentité comportent entre elles d'importantes différences, encore qu'elles s'insèrent dans la continuité objective d'une même finalité. On marquera mieux cette diversité en posant provisoirement *deux actes*, respectivement corrélatifs de chacun de ces processus, réservant d'ailleurs la question desavoir si la continuité n'exige pas que, réellement ils coïncident. Il nous suffit donc, pour légitimer le dédoublement que nous pro-

posons, de montrer qu'il n'implique pas contradiction. Or, ni la certitude n'entraîne la croyance ni la conviction la persuasion (129) ; nous reviendrons plus loin sur l'importance des dispositions du sujet, lesquelles peuvent effectivement ôter leurs prises aux meilleures argumentations, et il est difficile d'expliquer autrement que beaucoup de gens soient intellectuellement convaincus sans parvenir à la foi : ils ont la crédibilité non la crédentité (130), ce qui confirme *pratiquement* la possibilité de la distinction que nous proposons. On sait d'autre part que les démons jouissent d'une évidence de crédibilité à laquelle ne peut parvenir aucune intelligence humaine, et que cependant l'accès à la véritable foi leur est absolument interdit (131) ; et ceci établit qu'*n droit ces deux processus sont dissociables encore qu'ils ne le soient pas nécessairement en fait*. Toutes ces raisons seraient évidemment sans valeur (132) si l'Eglise s'était prononcée sur la question, mais il n'en est rien : nous citerons à ce sujet un amendement qui fut proposé, au concile du Vatican (133), concernant le deuxième paragraphe de la constitution *de Fide*. L'auteur estimait que « Dans tout ce chapitre on n'a pas suffisamment distingué, ainsi que les scolastiques ont coutume de le faire, un double jugement de crédibilité : savoir un jugement extrinsèque fondé sur les miracles, etc., et un jugement intrinsèque surnaturel et obscur [prenant source] dans la révélation de Dieu. » (134) Mgr Conrad Martin répondit au nom de la *Deputatio*, dont il était rapporteur pour ce chapitre : « Cet amendement insère dans le texte des éléments bons en eux-mêmes : cependant ils ne se trouvent pas en situation à cet endroit, aussi la Commission a-t-elle estimé que l'amendement doit être exclu. » (135) Au vote l'amendement fut effectivement exclu ; mais on voit que si on peut tirer de là quelque argument, c'est plutôt en faveur de la distinction de deux jugements de crédibilité (136) qui a été jugée « bonne en elle-même » par l'organe légiférant du Concile.

Concluons donc qu'il est possible de distinguer deux jugements, l'un de crédibilité qui synthétise une démarche rationnelle au cours de laquelle l'aide divine est accordée sous forme de stimulation élevante et sporadique (127) ; l'autre de crédentité qui coïncide avec l'infusion de la foi et de la grâce habituelle, dont il participe la surnaturalité, auxquelles il assure en retour une assise rationnelle. Le jugement de crédibilité demeure normalement concomitant au jugement de crédentité lorsque celui-ci est une fois produit (137) ; auparavant, la question reste de savoir s'il lui est antécédent ou simultané, si en d'autres termes on doit voir là deux jugements *réellement et concrètement* distincts ou bien deux aspects *formellement et abstraitement* distincts du même jugement (138). La réponse qu'il convient de faire est commandée par la nature de la

relation que soutiennent entre elles la crédibilité et la crédentité. Or cette relation tient en ceci que la première doit normalement conduire à la seconde : tout se ramène donc à examiner la certitude-évidence (139) de crédibilité à la fois quant à son rôle et quant à sa nature, c'est ce que nous allons faire maintenant.

28. LA CERTITUDE DE CREDIBILITE INSTRUMENTS RATIONNELS PROPRES A L'ANALYSER

i. L'assentiment de foi, ne comportant pas évidence intrinsèque, ne saurait être prudemment accordé qu'en vertu d'une connaissance certaine de l'autorité de celui qui en présente l'objet. C'est ainsi que l'homme *raisonnable* se comporte habituellement et l'« hommage de notre foi doit, nous l'avons vu, être en harmonie avec le vœu de la raison. » (140) Cette certification de l'autorité divine peut être accordée directement par Dieu : c'est ce qui arrive notamment dans la révélation personnelle ou dans l'illumination prophétique (141) ; mais, ces cas exclus, c'est à la raison que l'homme doit s'adresser, puisqu'il n'a pas d'autre recours et que Dieu d'ailleurs en dispose ainsi (142). On exprime d'ordinaire cette contribution rationnelle sous la forme du syllogisme suivant : « Si Dieu révèle l'énoncé P, P doit être cru. Or Dieu révèle P. Donc P doit être cru. » (143) La certitude de la conclusion ne peut évidemment l'emporter sur celle des prémisses. Or la majeure est évidente sous une double condition (144) : il faut d'abord qu'elle puisse avoir un sens réel, ce qui suppose admise l'existence de Dieu ; il faut en second lieu qu'on lui conserve bien sa forme conditionnelle parce qu'indépendamment de la question de savoir si Dieu a effectivement révélé dans tel ou tel cas, le fait que Dieu ait révélé n'est évidemment pas inclus dans la démonstration de son existence : celle-ci comporte seulement comme corollaire que Dieu est véridique *st il parle*. Quant à l'existence de Dieu, elle pourra être connue par la lumière de la raison naturelle (145) en empruntant soit l'une des voies métaphysiques classiques, soit un syllogisme de même structure que le premier : « Nul autre que l'auteur de la nature ne peut agir d'une manière qui dépasse l'ordre de nature. Or je constate un fait qui dépasse l'ordre de la nature et qui m'est d'ailleurs donné comme réalisé de par Dieu. Donc il existe un auteur de la nature » (146). Il reste à prouver les mineures : celle du premier syllogisme suppose un nouveau recours à la véracité divine, l'in témoin, présentant comme signe de l'authenticité de son message un vrai miracle qu'il accomplit *au nom de Dieu*, c'est Dieu lui-même qui tromperait s'il laissait usurper sa puissance par un faux

témoin. Ces deux conditions essentielles étant supposées remplies, à savoir — nous y insistons — qu'il y ait un *vrai* miracle accompli *au nom de Dieu*, l'argumentation est rigoureusement valable et elle a toujours été tenue pour telle par l'Eglise (147) et par ses docteurs (148). Le point délicat est évidemment le discernement (149) du signe *vrai* ; le détail de cette question nous entraînerait beaucoup trop loin de notre objet, nous aurons seulement à noter comment elle projette nécessairement quelque chose du relativisme qui lui est inhérent dans la conclusion : « Dieu a révélé ». Ajoutons également qu'on ne doit pas accorder au mot « signe » la signification univoque d'un fait physique dépassant l'ordre de la nature: le miracle et la prophétie sont les signes « type », mais de même que l'on peut connaître Dieu avec certitude aussi bien en découvrant son image dans l'âme raisonnable (150) qu'à partir des créatures inférieures, on peut aussi voir un signe *spirituel* de la révélation dans le fait que « les chrétiens persévèrent dans la foi au mépris de tout ce qui excite la convoitise du monde » (151) ou que « les simples d'esprit, remplis par le don du Saint Esprit, atteignent soudain à une souveraine et diserte sagesse » (152). En un mot, le signe peut être aussi bien intérieur qu'extérieur.

2. Le schème général de la démarche de crédibilité étant ainsi rappelé, il convient de préciser le degré de certitude auquel celle-ci peut atteindre : ce point commande en effet toute justification rationnelle de la foi et c'est pourquoi le Magistère s'est attaché à donner, en ce qui le concerne, des indications parfaitement nettes. Nous avons à examiner les deux bornes supérieure et inférieure de la certitude de crédibilité, mais il est auparavant indispensable d'expliquer en quel sens la certitude peut comporter *le plus et le moins* : ensuite seulement il sera possible de comparer entre elles les étapes de la certitude de crédibilité ou de comparer cette dernière avec des certitudes d'un autre type. Or, si l'analyse d'une notion se trouve toujours vivement éclairée par l'examen des variations dont elle est concrètement susceptible, il faut attendre en retour que le plus ou le moins ne puisse affecter d'une manière propre un élément quelconque que conformément à sa définition. Rappelons donc que les modalités aussi bien subjectives qu'objectives de la certitude nous ont fait voir en celle-ci la détermination de l'esprit à un parti unique (153) : c'est l'exclusion de tout parti contraire à celui auquel s'arrête l'esprit, l'exclusion de toute « crainte de l'erreur » (154) qui, en droit et absolument parlant, constitue la certitude. Nous avons vu également que la certitude est le corollaire subjectif de l'évidence intrinsèque de l'objet, découverte, soit immédiatement dans la lumière des principes, soit médiatement dans l'enchaînement d'une démonstration.

Au premier abord, on n'aperçoit nullement en tout ceci le point d'insertion d'une variation qui seule pourrait permettre de parler de plus ou de moins : la certitude semble être, par définition même, un état du sujet qui exclut tout passage et partant tout degré. Mais la détermination qui est le fondement de la certitude peut être obtenue par deux voies qui, si elles coïncident dans certains cas par leurs résultats objectifs, sont toujours d'une valeur psychologique bien différente : la voie positive consiste à assigner la cause propre, nécessaire et suffisante ; elle seule mérite à proprement parler le nom d'évidence ; elle est en droit indépendante de toute enquête ultérieure et commande par là un assentiment qui se trouve à l'abri de tout retour critique : c'est alors la certitude objective, maximum, et excluant le plus ou le moins. Mais un tel cas est extrêmement rare, et on doit le plus souvent emprunter la voie négative qui consiste en une sorte de démonstration par l'absurde : le parti tenu pour certain se présente alors comme le résidu de l'élimination de tous ceux qui lui sont contraires et qui ont été successivement reconnus comme impossibles ; et la certitude à laquelle on parvient n'est rigoureuse (155) que si l'examen des clauses contraires a pu être exhaustif ; mais ce cas, très rare, exclu lui aussi, l'assentiment auquel on parvient se rapprochera d'autant plus de la certitude rigoureuse que le nombre des partis contraires rejetés sera élevé (156) : c'en est assez pour que le plus et le moins se réintroduisent dans la certitude. On dira que dans ces conditions on devrait parler non pas de certitude mais bien d'opinion, réservant le nom de certitude aux seuls cas qui en vérifient la définition d'une manière rigoureuse ; mais l'usage prévaut en sens contraire, et c'est lui qu'il faut suivre : le sens commun refuse en effet spontanément de reléguer la certitude dans les seuls domaines de la métaphysique et de la mathématique, et c'est ce qu'entraînerait l'interprétation stricte de la définition. On parlera donc légitimement de certitude plus ou moins grande chaque fois que, l'évidence n'ayant pu être obtenue ni par une détermination positive se suffisant à elle-même, ni par une analyse négative et exhaustive, les éliminations successives des diverses « craintes d'erreur » (154) viendront accroître la rigueur avec laquelle s'applique la définition de la certitude. Ajoutons d'ailleurs que si la quantification s'introduit plus naturellement par mode négatif en raison de la définition posée, elle se retrouve équivalement dans une présentation positive : lorsque la preuve par la cause propre ne peut être faite, la convergence d'indices seulement probables entraînera un assentiment qui, à partir d'un certain seuil, s'appellera concrètement certitude et qui sera dit alors *plus ou moins* certain suivant le nombre et la valeur des indices observés.

ri,

-H

O

ηiB

3. De quelque façon qu'on l'envisage, le plus ou moins s'introduit donc dans la certitude à la faveur d'une certaine distension de la relation qui lie le sujet connaissant à l'objet connu. Comme cette distension peut être imputée d'une manière plus particulière soit à l'un soit à l'autre terme de la relation cognitive, il en résultera, touchant la certitude, deux espèces de « plus ou moins ». Il se peut en effet, et c'est le premier cas, que pour des raisons accidentelles et provisoires l'esprit ne puisse accéder à l'évidence positive qu'il s'efforcera alors de circonscrire par des arguments ou des impossibilités convergents, ou bien que le type de contingence propre au domaine envisagé exclut une pareille évidence positive et définitive : la certitude, supposée acquise, se développera alors d'une manière homogène et *extensive* à partir du seuil, propre à chaque domaine sémantique, qui la distingue de l'opinion. Il se peut également, et c'est une seconde manière d'envisager la même disproportion, que l'objet que l'on cherche à connaître avec certitude excède par sa nature les prises connaturelles de l'esprit tout en comportant, de soi, la possibilité d'une évidence objective parfaite. Envisagées à ce point de vue, les différentes zones de l'intelligibilité pourraient se classer par la disproportion croissante qu'elles soutiennent avec l'esprit humain ; les plus éloignées étant tout à la fois *objectivement* les plus certaines parce que la qualité d'évidence qu'elles comportent entraîne que la définition de la certitude peut se vérifier en ce qui les concerne d'une manière parfaite, et *subjectivement* les moins certaines parce que la stabilité propre à la certitude ne pourra concrètement s'y réaliser que d'une manière très précaire. Il en résulte un autre type de « plus ou moins », en quelque sorte *intensif*, en ce qui concerne la certitude : il n'est que la transcription quantitative de la hiérarchie qui est corrélative, pour la certitude, de l'échelonnement ontologique auquel elle participe. Donnons un exemple de ce second cas de « plus ou moins », en comparant les deux certitudes, métaphysique d'une part, mathématique d'autre part. La première est d'une acquisition plus laborieuse mais elle se présente à l'expérience psychologique élémentaire comme *objectivement* plus grande, toutes choses égales d'ailleurs, bien entendu. La raison en est simple : le métaphysicien, se plaçant au point de vue de l'être, ne laisse *rien* en dehors de son enquête, du moins en droit ; le mathématicien au contraire laisse systématiquement de côté tout ce qui ne concerne pas formellement le point de vue de la quantité qui est le sien, et la certitude mathématique suppose la même abstraction : elle dérive bien d'une évidence intrinsèque, mais elle ignore tous les chefs de preuve étrangers au domaine de la quantité abstraite, comme par exemple l'expérience physique. Aussi la vérification expérimentale d'un théorème, lorsqu'elle se produit, n'apporte-t-elle pas une certitude

plus grande, mais une certitude plus pleine, plus adéquate à un objet dont on avait d'abord envisagé pour elle-même l'incidence abstraite (157) : on voit donc ici que la certitude mathématique qui est cependant obtenue par voie parfaitement positive ne laisse pas de conserver les traces de la méthode négative à l'emploi de laquelle l'esprit humain est généralement contraint : elle s'accroît qualitativement en annexant l'enquête propre à un autre domaine, à la manière dont une certitude non rigoureuse s'accroît par l'accumulation de chefs de preuve ou de contre-preuves convergentes ; le mécanisme psychologique est ici et là le même, et conforme à la notion de certitude : à mesure que l'on utilise un nombre plus grand de cheminements possibles susceptibles de renseigner sur l'objet, le nombre des cheminements encore non utilisés devient moindre, et avec lui celui des « craintes d'erreurs » (154). En d'autres termes il existe, relativement à la connaissance d'un même objet par le même sujet, une complémentarité des différents types de savoir qui produit un accroissement qualitatif et intensif de la certitude ; cette complémentarité est toujours susceptible de jouer pour les disciplines qui, découpant dans l'être un point de vue particulier, sont appelées à se corroborer mutuellement. Tout autre est le cas de la métaphysique dont la « lumière » inclut en droit (158) celle de tout autre type de savoir : il est aussi impossible de compléter la certitude métaphysique par un emprunt extérieur <qu'il le serait d'ajouter à l'être en utilisant l'un de ses modes. Et de là vient que la certitude métaphysique est, selon son espèce, la plus grande de toutes, qu'elle est également celle dont les imperfections sont les plus irrémédiables.

En résumé, l'analyse précédente conduit à distinguer différents types de certitude correspondant aux différentes zones de l'intelligibilité, et deux catégories de « plus ou moins » résultant de la mise en relation de ces types soit entre eux soit avec l'intelligence humaine. En premier lieu, chaque type de certitude considéré en lui-même comporte d'une part un maximum qui en est la caractéristique intrinsèque, d'autre part un « plus ou moins » *extensif*, par *variation homogène* qui dégrade progressivement jusqu'au doute cette certitude maximum ou qui s'efforce de la construire comme limite d'indices convergents. En second lieu, la comparaison des différents types donne lieu à un « *plus ou moins* » *intensif* du fait que ceux-ci réalisent d'une manière plus ou moins parfaite la notion de certitude : nous entendons par là que les types qui occupent le sommet de la hiérarchie ont moins à attendre, et à la limite plus rien à attendre, d'une complémentarité qui est normale pour les types inférieurs. La difficulté des cas concrets vient de ce qu'ils relèvent presque toujours simultanément des deux chefs

d'enquête ; ainsi par exemple, la certitude métaphysique est *de soi* la plus haute, mais à la condition qu'on l'envisage dans son maximum ; or ce maximum est, *en fait*, difficilement et rarement atteint ; tandis que le maximum de la certitude mathématique est habituellement atteint : on devra donc se défier d'appliquer trop sommairement la classification abstraite qu'on vient d'indiquer. Cette difficulté n'est d'ailleurs pas particulière à la certitude ; on la retrouve dans la plupart des réalisations du plus ou moins, et la cause en est toujours la même : interférence entre qualité et quantité (439).

29. LA CERTITUDE DE CRÉDIBILITÉ. SES BORNES EXTRÊMES

Ces principes étant rappelés, revenons à notre question : quelles sont les bornes extrêmes de la certitude de crédibilité ?

A. *Borne supérieure.* La saine réflexion qui accompagne tout engagement exige que la certitude de crédibilité puisse atteindre un degré très élevé : degré que nous appelons son maximum. Précisons en fonction de ce qui précède: maximum d'un point de vue *extensif* ; cette certitude peut être aussi grande que le permet le genre «crédibilité», sans que pour autant ni la liberté ni la surnaturalité de la foi soient compromises : nous expliquerons comment, après avoir situé par rapport l'un à l'autre les deux jugements de crédence et de crédibilité, mais nous savons devoir tenir le fait en vertu des décisions de l'Eglise (i20-123). Ceci n'entraîne nullement que la certitude de crédibilité soit, d'un point de vue *intensif*, plus grande que la certitude métaphysique ou mathématique, etc... (159) : la comparaison par *degrés* doit premièrement respecter le cadre naturel constitué par la *spécificité*. C'est d'autre part en précisant la borne inférieure au dessous de laquelle ne saurait descendre la certitude de crédibilité rationnelle que nous achèverons d'en définir le type exact.

i. Montrons tout d'abord que la borne supérieure existe, en ce sens que la certitude de *crédibilité* n'atteint pas normalement l'absolu dont la certitude abstraitement et universellement envisagée est capable. Comme nous sommes dans l'ordre rationnel, toute assimilation avec la certitude de foi se trouve en droit éliminée : il importe plutôt de marquer que la démarche de crédibilité ne saurait être appelée sans précaution une démonstration scientifique.

a. Nous avons succinctement rappelé un peu plus haut le schéma syllogistique idéal d'une telle démonstration (160). Il respecterait parfaitement l'obscurité de la foi puisqu'il se tient en son dehors ;

il consiste d'autre part dans la connexion de deux faits physiques dont l'un au moins est facilement constatable : le témoin affirme qu'il parle et agit au nom de Dieu. L'autre fait physique, à savoir le miracle ou plus généralement le signe produit par le témoin, n'est pas aussi facilement reconnaissable. Bornons-nous à noter qu'un tel signe devant être par définition au-dessus de l'ordre naturel, son discernement repose sur une connaissance adéquate de ce dernier. Certains auteurs ont présenté les assertions indéterministes de la physique contemporaine (161) comme un argument en faveur de la possibilité du miracle ; c'est aller un peu vite en besogne car s'il existe une contingence (162) de l'univers matériel considéré en lui-même ce n'est pas de cette contingence là que le miracle a formellement besoin. Le miracle suppose une tout autre « contingence » : celle qui résulte, pour le monde physique, d'une régulation surnaturelle comportant la possibilité d'interventions immédiates de Dieu. Il est clair que ce second étage d'indéterminisme repose en fait sur la contingence physique à laquelle il ne fait d'ailleurs qu'ajouter une finalité nouvelle, mais on voit du même coup que sa connaissance supposerait celle de cette même contingence physique. Celle-ci constitue donc bien le premier point d'insertion du miracle, et c'est là ce que certains apologètes ont tenté à bon droit de mettre en lumière ; mais elle devient en même temps un obstacle au discernement des « vrais signes » (163), parce qu'elle projette son ombre impénétrable sur les frontières de l'ordre naturel qu'il faudrait cependant connaître avec exactitude pour pouvoir conclure à coup sûr que tel fait observé est, par rapport à elles, en deçà ou au delà.

Précisons : cette contingence physique, naturelle, telle que nous la constatons, comporte en quelque sorte deux zones : l'une tient à notre ignorance de fait, elle est purement subjective et peut être, avec le progrès des sciences, indéfiniment réduite ; l'autre, irréductible en tant qu'elle est radicalement objective, entraîne une ignorance de droit, et si cette ignorance est plus étroite pour des intelligences plus puissantes que l'intelligence humaine, elle n'est rigoureusement nulle que pour Dieu qui, seul parfaitement simple, seul aussi connaît la contingence comme telle (293) ; enfin la contingence impliquée dans les faits préternaturels se distingue dans l'ordre de l'*efficience* ou ce qui revient au même dans celui de la *finalité* (164) d'avec la contingence objective, mais quant à sa nature et d'un point de vue *formel*, la contingence préternaturelle est identique à la contingence naturelle (ou physique) objective, et de ce chef peut tout comme celle-ci donner lieu à confusion avec la contingence physique subjective (165). Il en résulte que le miracle n'est *intrinsèquement* et rigoureusement discernable dans son

statut préternaturel que pour Dieu ; il n'est pas accessible aux créatures *en vertu de son essence*, mais d'une manière en quelque sorte *négative* et extérieure : par l'écart qu'il soutient avec le cours habituel des phénomènes. Cet écart pourra être jugé assez grand pour qu'on puisse conclure « avec certitude » qu'il y a un vrai miracle, sans qu'il soit possible pour autant de donner de ce fait une démonstration *positive* et *intrinsèque*. Les mêmes remarques valent évidemment pour la prophétie. En ce qui la concerne, il est possible de poser une distinction qui, en soi, est tout comme pour le miracle parfaitement claire : le futur contingent est imprévisible parce que la contingence physique dont il dépend est encore moins connaissable dans le futur que dans le présent ; le futur contingent prévu constitue donc par essence une démonstration de l'action transcendante de Dieu.

Mais si les précautions requises pour le discernement pratique du signe sont normalement suffisantes pour conclure qu'il y a un véritable futur contingent, pour conclure par conséquent avec certitude que Dieu est intervenu, il faut se garder de poser comme équivalentes certitude et démonstration. Le péché originel met l'homme en un état qui est bien sûr accidentel par rapport à la nature humaine comme telle, mais qui s'oppose en droit à ce que nous puissions, tels que nous sommes maintenant, fixer avec une précision parfaitement adéquate les limites de la causalité naturelle et de la prévisibilité qui lui correspond. Notre raison, obscurcie, peut toujours tenir et tient en fait dans certains cas, pour objectivement contingents des faits qui sont objectivement réductibles à un ensemble de causes dont l'agencement est trop complexe pour que nous puissions le saisir : un secours de Dieu est en droit nécessaire (295) pour que nous puissions discerner la prophétie véritable d'avec la prophétie apparente, ce qui est irréductible à l'ordre causal naturel d'avec ce qui est réductible. L'homme en état de justice originelle aurait vraisemblablement pu se passer d'un tel secours spécial et maîtriser parfaitement les limites de l'ordre naturel ; mais la question de l'accès à la foi ne se pose et ne nous intéresse que pour l'homme tel qu'il est maintenant : on ne doit donc pas inscrire à son compte ce qui appartient en droit à la seule nature intègre, on ne ferait ainsi que renouveler sous forme de rationalisme intempérant l'inconvénient si pernicieux de l'humanisme du XVI^e siècle. Le Concile du Vatican a insisté sur la valeur probative des miracles et des prophéties : ce sont « des signes qui rendent croyables la révélation divine » (166) ; et même « des signes très certains de la révélation divine et d'ailleurs adaptés à l'intelligence de tous » (167). La certitude qu'ils produisent est donc très grande, redisons même qu'elle est maximum *dans son ordre*, mais elle ne peut évidemment

dépasser la certitude qui s'attache à un signe et qui est d'un autre type que la certitude qui s'attache à une démonstration par mode d'évidence ; le signe désigne l'essence mais la relation qu'il soutient avec elle ne peut être *intrinsèquement* connue que dans la connaissance de l'essence elle-même : à défaut de cette dernière, la désignation réalisée par le signe peut atteindre un degré de certitude *dont toutes les sciences non exclusivement spéculatives doivent se contenter*, mais elle ne sera jamais une démonstration positive. C'est bien ce qui se passe dans le cas du miracle : il faudrait connaître l'essence de la vie pour qu'une résurrection *démontrât* l'existence d'une cause transcendante à l'ordre naturel (168) ; la résurrection est, selon l'expression du Concile, un signe, signe très certain, mais dont la certitude ne peut excéder ni par le degré ni par la qualité les limites connaturelles au genre « signe » ; c'est un signe qui prouve (169), un signe qui « établit une harmonie entre l'hommage de la foi et le vœu de la raison » (170), non pas une concession de Dieu à l'orgueilleuse requête de l'homme.

b. On pensera peut-être qu'un souci exagéré de rigueur nous conduit à minimiser la portée de la démarche de crédibilité ; mais nous pensons que si l'on veut analyser, il faut le faire jusqu'au bout sans craindre les conclusions auxquelles on arrive ; il n'est d'aucune utilité pour personne d'entretenir une équivoque sur le sens d'un mot pour pouvoir l'appliquer à tel cas que l'on a en vue, alors que l'usage contemporain a levé cette équivoque au bénéfice de la vérité. Ce n'est pas de cette manière là que l'on sauvegardera la stabilité de la crédibilité rationnelle ; ce n'est pas en faisant de l'homme une raison pure se mesurant avec un Dieu incompréhensible que l'on pourra jamais montrer que les droits de l'animal rationnel sont satisfaits ; Kant n'a jamais suscité de disciples plus ingénûment fervents que les apologistes de la raison, fût-ce en matière de crédibilité divine : on pose le sujet humain comme autonome, ou on accepte que cette autonomie soit affirmée catégoriquement, et on cherche ensuite à intégrer dans la théologie de la préparation à la foi les conséquences de ces prémisses monstrueuses. Nous disons bien monstrueuses c'est-à-dire étrangères à l'ordre de nature. Nous distinguerons un peu plus loin (171) la crédibilité formellement prise d'avec la crédibilité adéquatement prise ; tenons nous en pour le moment à la première, c'est-à-dire aux seuls facteurs naturels et principalement intellectuels de la démarche qui prépare la foi. La véritable manière de donner à la crédibilité toute l'ampleur qu'on lui souhaite nous paraît être de poser en termes exacts le problème qu'elle doit résoudre : l'homme tel qu'il est accédant à Dieu tel qu'il est. Or l'homme[^]tel qu'il est n'est pas coupé d'avec Dieu ; par nature il est de Dieu, et par nature il

porte en lui l'inclination à faire retour vers Dieu (172). L'homme est au dernier degré de la hiérarchie des intelligences puisqu'il doit remonter aux idées à partir de leurs incarnations sensibles : on comprend bien que la précarité de cette condition rende malaisée la pratique de la magnanimité et que l'homme se laisse facilement prendre par le souci de défendre pied à pied les droits déjà trop restreints de la raison ; mais si cette condition est celle du pauvre elle a aussi sa grandeur, si elle impose une entrave, elle apporte en retour une possibilité, si elle explique l'excès de revendications un peu mesquines elle porte également en elle-même une stabilité dont une simple lueur de sagesse fait aisément découvrir le principe. L'homme, parce qu'il est incarné, sait en effet d'une manière évidente qu'il appartient à un univers hiérarchisé. « Or, lorsque des natures forment entre elles un ordre, deux choses concourent à la perfection de la nature inférieure : à savoir la conformité de son agir à sa propre inclination d'une part, à l'agir de la nature supérieure d'autre part. Ainsi, l'eau, de son propre mouvement, gravite vers le centre de la terre ; mais elle a autour de ce centre un mouvement de flux et de reflux qui suit le mouvement de la lune... Seule toutefois dans la création la nature raisonnable est immédiatement ordonnée à Dieu. La raison en est que les autres créatures n'atteignent pas à l'universel, mais uniquement au particulier : elles participent à la perfection de Dieu, soit par le seul fait d'exister, comme les êtres inanimés, soit en outre de vivre et de connaître le singulier, comme les plantes et les animaux. La créature raisonnable au contraire, en tant qu'elle connaît le bien et l'être dans leur aspect universel, se trouve ordonnée immédiatement au principe universel de ce qui est» (173). Elle peut ne connaître que d'une manière fort imparfaite ou même ignorer complètement le rapport qu'elle soutient avec son Créateur, il reste que ce rapport existe *objectivement*. ; il constitue l'homme dans un état d'attente en regard d'une perfection sur-naturelle que seul communique le don gratuit de la foi (437), mais il pose également en lui une incoercible inclination et une perspicacité native en vue de rechercher tout ce qui concerne le bien universel c'est-à-dire Dieu. Ces dispositions sont certainement atténuées par le péché, elles demeurent cependant en *nature*, et constituent un climat favorable à l'accueil de tout ce qui vient de Dieu. La raison ne s'exerce alors il est vrai ni relativement à son objet propre ni conformément à son mode connaturel (174). mais elle jouit en ce cas et en ce cas seulement de possibilités qui sont en quelque sorte annexées à sa propre nature : elle est d'ailleurs capable de les découvrir puisque ces possibilités résultent du fait que l'homme appartient à un ordre immédiatement observable, mais surtout elle se trouve infléchie du côté de Dieu à moins qu'elle ne renonce

formellement à ses prérogatives de nature. L'âme de bonne volonté, c'est-à-dire celle qui demeure *telle qu'elle est*, au lieu de se forger une nature fausse conformément à l'orgueil de la raison, cette âme là ne s'attendra pas à trouver dans la démarche de crédibilité la valeur apodictique maximum à laquelle peut atteindre la raison humaine, mais elle y découvrira spontanément une qualité d'intelligibilité transcendante aux types de savoir connaturel ; elle se sentira en affinité de tendance avec la finalité objective incluse dans une telle démarche et se trouvera par le fait même inclinée à y souscrire. On ne doit donc pas penser que, même du seul point de vue rationnel, la crédibilité *divine* se présente comme un objet de connaissance quelconque : ce serait oublier le profond enracinement de l'homme dans un ordre dont chaque élément demeure suspendu à Dieu qui est auteur et fin de la hiérarchie universelle.

Le signe ne *démontrerait*, négativement d'ailleurs, que si l'homme pouvait connaître, en droit au moins, les frontières de l'ordre naturel : c'est sur quoi nous avons d'abord insisté et c'est ce qui limite la valeur rationnelle de la crédibilité ; mais il faut ajouter que l'économie du signe, lequel consiste en une participation visible de l'invisible est celle-là même qui se trouve parfaitement inscrite dans la nature de l'homme : celui-ci est, par la raison, participation consciente d'un au-delà qu'il ne peut pas ne pas chercher ; il incline donc spontanément, et infailliblement puisque conformément à sa nature (175), à découvrir le transcendant dans l'immédiat, restituant ainsi au signe une portée positive qui en parachève la valeur apodictique négative et en équilibre l'épistémologie. Reprenant à ce nouveau point de vue l'exemple que nous citons un peu plus haut, nous dirons que si, en droit, la résurrection d'un mort ne constitue pas à proprement parler une démonstration de l'existence ou de la crédibilité divines, elle est un signe authentique et parfaitement suffisant. Nous ne connaissons pas, il est vrai, expérimentalement les limites de l'ordre naturel ; mais nous savons que l'ordre naturel est un ordre, et qu'il comporte des degrés hiérarchisés : êtres inanimés, vie végétative, vie sensible, vie intellectuelle... ; et l'intransigeance avec laquelle les sciences qui étudient ces différents domaines (ou leurs secteurs 1) posent leur autonomie est la meilleure preuve de la spécificité de ces domaines. Si dès lors un être créé était capable de produire la détermination qui est constitutive du degré auquel il appartient, ou a fortiori constitutive d'un degré supérieur, cela entraînerait qu'en un sens il se produirait lui-même c'est-à-dire qu'il se créerait : ce qui est impossible. Cet argument, que retrouve spontanément le sens commun sans le formuler, prouvée parfaitement pourvu qu'on en admette le fondement métaphysique sur lequel nous avons insisté avec

S. Thomas (173) ; mais la métaphysique envisagée à ce stade originel n'est au fond qu'une ouverture et une bonne volonté de l'intelligence. Aussi l'argument devient-il inopérant pour qui lirait arbitrairement l'objet de l'intelligence à la constatation et à l'organisation de l'enchaînement des causes matérielles et formelles. Contre un pareil refus, qui réduit l'intelligence à la raison raisonnable, il n'y a aucun recours ; l'homme qui se fausse lui-même n'est plus propre à recevoir le message de signes qui sont adaptés à sa nature (176). Mais laissons de côté pour le moment cet aspect de la question qui nous engage plus avant dans la psychologie du sujet et qui fera l'objet du paragraphe suivant. Ce ne sera pas quitter l'objectivité du signe, et il s'agit toujours en fait pour nous du signe préternaturel, que de dire un mot de sa constatation telle qu'elle se présente en *droit* : puisqu'aussi bien il est essentiel à la nature du signe de remplir sa fonction de signe, c'est-à-dire d'être signe *pour* l'homme ; nous reprendrons ensuite, en nous plaçant dans l'intériorité du sujet, cette question de l'observation du signe en même temps que celle de la mise en œuvre de sa structure. Il nous a paru préférable, répétons-le, de ne pas séparer le signe considéré en lui-même d'avec sa valeur fonctionnelle, et de reprendre conjointement l'étude de ces deux éléments à chacune des étapes qui conduisent de l'objectif vers le subjectif, et qui fondent ainsi, dans la réalité, l'état du sujet que nous analysons : la certitude de crédibilité.

c. Quelle est donc la qualification que mérite en droit la constatation du signe du point de vue de sa valeur probative. Telle est maintenant notre question. Le Concile du Vatican porte l'anathème contre ceux qui prétendent « que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude et que l'origine divine de la religion chrétienne ne peut être prouvée par eux » (177). L'expression «*certo cognosci* » mérite d'être brièvement commentée ; or elle se retrouve en deux autres passages, d'ailleurs identiques, précédemment cités : « Dieu principe et fin de toutes choses peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, à partir des choses créées » (178) ; comme la certitude avec laquelle on sait que Dieu a parlé est évidemment au plus égale à celle avec laquelle on connaît son existence, nous serons renseignés par ce second cas sur le maximum que comporte le premier. Notons d'abord qu'il s'agit d'une question *de droit* concernant les possibilités de l'ordre naturel comme tel, et non d'une détermination concrète de ces possibilités : c'est ce qu'eût l'occasion d'affirmer Mgr Gasser, rapporteur de la Commission pour ce chapitre (17g), et c'est précisément ce qui permet l'inférence faisant passer de l'existence divine à la révélation divine en ce qui concerne la preuve

qu'on peut faire de cette dernière. D'autre part, Mgr Maret ayant présenté un amendement (180) ajoutant aux mots « connue avec certitude » (il s'agit de l'existence de Dieu atteinte par voie naturelle) la précision « et démontrée » (181) ; il fut répondu au nom de la *Commission* que la nouvelle formule « Dieu principe et fin de toutes choses peut être, par la seule lumière de la raison naturelle, connu avec certitude et démontré » « péchait à la fois par défaut et par excès. Par défaut parce qu'elle omettait de mentionner les moyens naturels par lesquels l'homme peut naturellement connaître Dieu ; par excès, en ne se bornant pas à dire que Dieu peut être connu avec certitude par la lumière naturelle, mais encore que l'existence de Dieu peut être prouvée avec certitude ou en d'autres termes démontrée. Bien que les deux expressions *connaître avec certitude* et *démontrer* soient d'une certaine manière une seule et même chose, la *Commission* a estimé que l'expression faible devait être retenue de préférence à l'expression forte » (182). L'amendement ne fut pas retenu et c'est la formule faible qui figure dans le schéma D. Le laconisme excessif des comptes rendus de la *Commission* ne permet pas d'assigner la raison de la préférence affirmée par Mgr Gasser ; mais comme la tendance de ce dernier (183), non moins d'ailleurs que celle du Cardinal Franzelin, allait plutôt à accuser vigoureusement les droits de la raison, il est difficile de ne pas rapprocher la préférence pour la formule faible, à laquelle la *Commission* s'est arrêtée dans la séance du 3 avril 1870 (184), d'une lettre adressée par Mgr Dupanloup au président de la même *Commission*, en date du 2 avril 1870 (185). On comprendra mieux, par cet intéressant document qui exprimait, au sein de l'assemblée conciliaire, une tendance à laquelle le Saint Esprit a fait droit (186), toute la portée du choix de la formule faible.

D'ailleurs l'usage courant et le sens commun sont spontanément d'accord avec la plus élémentaire réflexion pour accorder un poids différent aux deux expressions « *connaître avec certitude* », « *démontrer*. » Elles sont bien, d'une certaine manière, comme le veut Mgr Gasser « une seule et même chose » parce que d'une part *démontrer* est une manière de connaître avec certitude, parce que d'autre part la certitude désigne dans un type donné de connaissance le maximum d'achèvement qui peut, dans certains cas, être obtenu par démonstration. Mais s'il y a équivalence relative, il n'y a pas synonymie : la préférence pour la formule faible serait d'ailleurs, dans ce cas, privée de sens. En quoi consiste donc la différence ? Il est d'autant plus urgent de le préciser qu'une formule de Pie X, relative au même objet, associe les deux expressions : « Dieu principe et fin de toutes choses [peut être] par la lumière de la raison naturelle, à *partir des choses qui ont été faites* (Rom.

I, 20) à savoir des œuvres *visibles* de la création, connu avec certitude et même en ce sens démontré, comme la cause [est montrée] par l'effet » (187). On pourrait, il est vrai, en s'appuyant précisément sur la distinction de Mgr Gasser traduire *adeo* par « et a fortiori », et le sens serait : « Non seulement l'existence de Dieu peut être prouvée avec certitude... mais elle peut même être démontrée ». Mais ce serait accorder à l'expression de Pie N un sens majorant par rapport à celui du Concile du Vatican, et pour autant opposé à l'intention expressément signifiée par Mgr Gasser, et ratifiée par le Concile lui-même (186) ; de plus, il resterait à expliquer, dans cette hypothèse, comment prouver avec certitude et démontrer sont « en un sens une même chose ». Maintenons donc que *adeo* signifie *en conséquence* (188) et qu'il faut entendre : « L'existence de Dieu peut être démontrée en ce sens qu'elle peut être connue avec certitude à partir des créatures visibles, comme la cause est connue par l'effet ». Et revenons à notre question : si le mot démontrer ne peut être pris dans un sens plus fort que l'expression « connaître avec certitude », comment s'en distingue-t-il ?

Nous avons déjà dû remarquer, en traitant de la certitude (189) que la comparaison de deux réalités ne saurait être envisagée quant au degré, avant d'avoir précisé la question d'espèce : il importe de faire état, ici encore, de cette vérité élémentaire. La certitude est un état du sujet (190), la démonstration est une structure sémantique objective : voilà la différence radicale dont toutes les autres découlent et dont la méconnaissance donne lieu aux confusions et aux fausses questions. A chaque domaine du savoir correspond en principe un type de démonstration et un type de certitude qui se correspondent eux-mêmes adéquatement : un instant de réflexion le montrera au lecteur sans qu'il soit besoin d'y insister ; et nous pourrions présenter au sujet de la « démonstration » une série de remarques parallèles à celles que nous faisons au sujet de la « certitude » ; elles sont l'une et l'autre, tout comme la vérité dont elles dépendent, de structure analogique (191). En principe le mot « démonstration » n'ajoute donc pas au mot « certitude » un degré qui lui manquerait, il signifie autre chose : telle certitude est obtenue par le moyen de l'évidence et se nomme généralement immédiate (192), telle autre est obtenue par démonstration... et on peut préciser par démonstration de tel ou tel type afférent à tel ou tel domaine de la connaissance. Ces certitudes diverses peuvent d'ailleurs être comparées entre elles parce qu'elles constituent des états du *même* sujet ; mais on voit du même coup qu'il ne suffit pas, pour définir une certitude, d'en fixer le degré, il faut encore en préciser la teneur au moyen de la structure objective dont elle est la conséquence ; en retour, le mot « démonstration » ayant en prin-

cipe autant de valences que le savoir humain a de branches, on achèvera heureusement de situer *telle* démonstration sur la carte sémantique en indiquant le degré de certitude qu'elle est capable de développer dans le sujet. Certitude et démonstration sont donc deux termes complémentaires qui sont appelés à se préciser mutuellement. Voilà le principe, et s'il était strictement respecté, la distinction entre « formule forte et formule faible » n'aurait pas de sens.

Mais en *fait* le mot démonstration est employé dans le langage moderne au sens que lui confèrent les disciplines exactes : il est réservé par l'usage pour désigner de préférence les cas dans lesquels on tire une conséquence de ses prémisses, un fait d'une hypothèse générale supposée vraie, l'interprétation d'un phénomène d'une loi antérieurement acquise ; en un mot, il y a démonstration quand on démontre *la propriété par l'essence* ou *l'effet par la cause*, et tel est d'ailleurs le sens principal, originel, indiqué par Aristote. Au contraire le passage inverse, qui consiste à remonter de la propriété à l'essence ou de l'effet à la cause, est désigné de préférence par les vocables *preuve*, prouver : on prouve par induction plutôt qu'on ne démontre. Tel est le *fait* qu'il serait parfaitement chimérique de songer à nier : c'est lui qui explique d'une part la distinction de Mgr Gasser et le choix de la formule faible, d'autre part le sens de la précision apportée par Pie X. Le premier point est évident : il s'agit en effet, en ce qui concerne l'existence de Dieu, de montrer la cause à partir de l'effet (193), et ces sortes d'inférences ne sont jamais réductibles à la démonstration type qui passe au contraire de la cause à l'effet, ne sont donc jamais réductibles à ce que le langage et la problématique modernes appellent tout uniment et univoquement (194) une démonstration. Ce dernier mot évoquait donc un sens trop fort : la prudence du Concile, provoquée par les circonstances (185) et travaillant au service du Saint Esprit, l'a *expressément exclu* (195). Mais il est clair que « pouvoir connaître Dieu avec certitude... à partir des choses créées » constitue pour le Concile une démarche contraignante pour l'esprit, ayant une portée universelle parce qu'elle a une valeur métaphysique et objective. Or le risque était d'autant plus grand, pour des esprits modernes, de méconnaître cette portée objective et de méconnaître du même coup le sens véritable de cette affirmation dogmatique, que le mot certitude n'a plus, aussi bien dans l'usage courant que dans l'usage scientifique, qu'une acception subjective (196). Pie X met en garde contre cette interprétation fautive, par deux additions : mention des œuvres *visibles*, apposition du mot *démonstration* ; s'il y avait un doute sur la portée de la seconde, il serait suffisamment dissipé par la pre-

mière. Œuvres *visibles*, objet d'expérience commune et universelle ; non pas, comme eût été enclin à comprendre le modernisme : ce que chacun peut observer de la création dans sa propre conscience. Démonstration, c'est-à-dire structure objective et partant intégralement communicable ; et non pas certitude pouvant résulter exclusivement d'une expérience purement personnelle. Pie X a donc simplement restitué un équilibre sémantique qui allait de soi tant qu'on n'avait pas songé à en faire une critique peu judicieuse ; mais on se gardera bien de penser qu'il ait eu dessein d'ajouter ce que précisément le Concile avait entendu exclure. Si, en effet, le mot démonstration précise au sens qu'on vient d'indiquer la locution qu'il accompagne, il reçoit en retour de celle-ci une indispensable détermination : il ne s'agit pas de n'importe quel type de démonstration, mais de celui qui consiste à remonter des effets à la cause. Cette clause explicative est tout à fait requise si on veut éviter, en problématique moderne, une fâcheuse équivoque ; et il est bien remarquable que, dans la formule de Pie X, elle précède immédiatement le mot *demonstrari* : dans toute la mesure où l'inférence qui fait passer de l'effet à la cause mérite d'être appelée démonstration (188), on peut et on doit dire que Γ « existence de Dieu peut être démontrée » ; tandis que cette dernière assertion, prise séparément serait moins précise que celle du Concile du Vatican (197). On voit donc que le mot démonstration, tel qu'il doit être entendu, n'ajoute substantiellement rien à l'expression à laquelle il est adjoint ; à peine peut-on estimer qu'il *l'explicite* (198) : il serait plus juste de dire qu'il met en garde, contre une lecture partielle ou partielle, certains esprits particulièrement pénétrés des tendances idéalistes et subjectivistes de l'époque contemporaine (199).

Tout ceci concerne immédiatement la question de l'existence de Dieu, mais éclaire la portée de l'expression « *certo cognosci* » qui est, comme nous l'avons dit, employée par le Concile au sujet du discernement du miracle (177), et qui intéresse à ce titre la démarche de crédibilité. Il convient de relever, à ce dernier point de vue qui est formellement le nôtre, une incidence de ce même mot « démonstration » dont les remarques de Mgr Gasser non moins que la formule de Pie X nous a imposé l'examen. Il est en effet contraire à la foi de penser que « les catholiques puissent avoir une juste cause pour suspendre leur assentiment et révoquer en doute la foi qu'ils ont reçue sous le magistère de l'Eglise jusqu'à ce qu'ils aient élaboré une démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi » (200). La locution « démonstration scientifique » est donc associée à une attitude stigmatisée sous peine d'anathème tandis qu'elle ne figure pas dans la description

positive de la crédibilité. N'est-ce pas insinuer que l'erreur serait ici d'exiger trop, d'exiger une démonstration scientifique en un cas qui ne le comporte pas ; n'est-ce pas insinuer du même coup que le mot démonstration, qui ne peut être employé en ce qui concerne l'existence de Dieu qu'avec les précisions que nous avons dites, serait tout à fait impropre pour désigner la démarche de crédibilité ? N'allons cependant pas en conclure qu'il faille entendre cette dernière au sens purement subjectif dans lequel le modernisme était enclin à cantonner la « connaissance certaine de l'existence de Dieu ». Nous avons au contraire souligné que la crédibilité a, sous la mouvance de l'Eglise, un statut objectif et universel (201), et nous aurons l'occasion de revenir sur ce point (202) ; il convient d'en tenir compte par une expression appropriée qui prévienne le déséquilibre épistémologique auquel obviait déjà la formule de Pie X ; nous nous arrêterons au mot *preuve* : il est généralement employé pour désigner la démarche qui remonte de l'effet à la cause (203), surtout lorsque le rapport qui existe entre ces deux éléments n'est pas un lien essentiel : il se trouvera ici particulièrement approprié, puisque l'argument de crédibilité est par nature un signe plutôt qu'un effet de la véracité divine.

Ayant ainsi inventorié quelques données positives particulièrement précises, demeurons pour un moment en sémantique pure et rattachons à leurs fondements réels les deux termes de la distinction que nous venons d'introduire, à savoir la démonstration et la preuve. Nous examinons dans ce paragraphe, ne l'oublions pas, les conditions objectives de l'apparaître du signe et les conséquences qui en résultent en ce qui concerne sa valeur probative : le sujet est bien impliqué, mais en tant qu'il fait face à la réalité, non pas encore dans son intériorité. On peut, dans cette perspective, dire qu'en intelligibilité humaine la preuve se présente comme une lecture objective du signe, la démonstration comme une lecture objective de la causalité : voilà ce que nous voudrions maintenant préciser et qui achèvera d'ailleurs de situer par rapport l'une à l'autre les deux expressions de Pie X et du Concile du Vatican. La démarche rationnelle qui établit l'existence de Dieu, et a fortiori la démarche de crédibilité rationnelle qui conduit au fait de la révélation, peuvent conclure avec une certitude qui est maximum dans son ordre, mais qui demeure propre au type de connaissance mis en œuvre ici et là, et qui se trouve par le fait même borné supérieurement. Ce type de connaissance doit être nettement distingué du type analytique qui découvre la propriété dans l'essence ou l'effet dans la cause (204) ; et si on appelle celui-ci démonstration (203) un souci élémentaire de précision conduit à réserver au premier le nom de preuve : preuve de l'existence de Dieu, preuve

de crédibilité. Mais il n'est pas moins souhaitable de préciser et d'exprimer en quoi se distinguent ces deux derniers cas qui, du point de vue de la certitude, sont en droit identiques. Il est clair en effet que la preuve de l'existence de Dieu repose sur la participation ordonnée ou sur la causalité efficiente (205), tandis que la preuve de crédibilité appartient comme nous l'avons vu au genre signe. Or, malgré leur étroite parenté, causalité et signe ne sauraient être confondus : l'homologie de leurs espèces donnerait à le penser, mais elle n'annule pas une différence de nature. Tout signe naturel, et celui-là seul nous intéresse ici (206), relève bien de l'un ou l'autre type de causalité, mais en retour l'effet n'est pas nécessairement signe de la cause qui le produit, ni l'élément d'un ordre nécessairement signe de l'ordre auquel il appartient ; il n'y a signe que dans la mesure où il y a manifestation, c'est-à-dire dans la mesure où la structure objective, qu'elle soit efficence, ordre formel ou finalité, se trouve adaptée au sujet qui lit le signe, en l'espèce le sujet humain. Autrement dit, causalité et signe désignent la même relation objective (207), mais cette relation n'est signe que pour autant qu'elle est polarisée en fonction du sujet humain. C'est ce que, d'ailleurs, le cas qui nous occupe rend plus clair que ne le fait aucun autre. D'une part en effet le signe préternaturel est, comme toute réalité créée, produit par Dieu : c'est un effet dont Dieu est la cause, un effet *spécial* il est vrai, entitativement lié à une motion *spéciale* ; mais, substantiellement, il n'est pas comme signe autre chose, que ce qu'il est comme effet. D'autre part cette motion divine ne peut être dite spéciale et préternaturelle que parce qu'elle est destinée à découvrir à l'homme des valeurs qui transcendent la *nature humaine* ; tout comme cet effet en quoi consiste le signe n'est spécial et préternaturel que parce qu'il dépasse les possibilités des *natures créées*. L'élément différentiel qui fait passer de la structure de l'effet divin (ou de la causalité divine) à la structure du signe divin, c'est donc bien la référence à la nature créée, et plus spécialement la référence à la nature humaine : celle-ci constituant la véritable mesure du signe envisagé dans sa valeur fonctionnelle qui est de signifier (208), tandis que la cause incréée en demeure la mesure en tant qu'il est être.

Cela étant, revenons aux deux « preuves » que nous nous proposons de distinguer : preuve de l'existence de Dieu, preuve de crédibilité. La première met en œuvre l'une ou l'autre des formes du principe de causalité, lesquelles ne font qu'explicitier la relation *réelle* et *objective* du créé à l'incréé à des points de vue divers : changement, participation, finalité. La seconde, preuve par signe, est un raisonnement par impossible qui a bien pour point de départ le déterminisme et la limitation des natures créées telles qu'elles

sont en elles-mêmes, mais qui s'adressant à l'homme tel qu'il est, repose en réalité sur la connaissance que l'homme *peut* avoir actuellement de la spécificité de l'ordre naturel. On passe donc de la première preuve à la seconde par un glissement de l'objectif vers le subjectif, de l'être en sa réalité à l'être tel qu'il *nous est connu en sa détermination*, en passant par l'intermédiaire idéal mais inaccessible de l'être tel qu'il est en sa *détermination objective* : telle est bien, nous le disions à l'instant, la norme générale du passage de la causalité au signe. Souvenons-nous d'autre part de notre distinction liminaire : la démonstration au sens strict va de l'essence à la propriété, de la cause à l'effet, de ce qui est le plus objectif et le plus caché à ce qui est le plus observable et le plus apparent : tandis que la preuve remonte de l'apparaître qui est toujours en quelque façon subjectif à la réalité objective. Et comme les mots n'abondent pas pour distinguer et désigner d'une manière précise les différentes structures de raisonnement (209), on est conduit à appliquer le couple onomastique démonstration-preuve au couple preuve par causalité-preuve par signe. Dans cette perspective, et bien que ces deux preuves se distinguent l'une *et* l'autre de la démonstration prise au sens strict, on dira qu'il y a démonstration (210) de l'existence divine par la causalité et preuve de la crédibilité divine par le signe. La certitude est dans les deux cas la même, du moins quantitativement si on peut parler ainsi : elle conserve cependant ici et là sa nuance propre parce que la causalité joue universellement par rapport à toute la création tandis que le signe découpe en celle-ci des aspects qui stimuleront plus vivement la réflexion humaine ; le signe inclut objectivement la causalité et de là vient, qu'il peut, lorsque celle-ci est mal connue, la suppléer : il n'est pas sans exemple que l'existence de Dieu soit prouvée par signe (211) ; mais la lecture du signe est plus fragile que celle de la causalité, parce qu'elle implique un conditionnement du sujet qui échappe à la régulation immédiate du signe lui-même : et de là vient également que cette même lecture est pour certains spontanée, pour d'autres quasi impossible, suivant à la disposition de chacun ; nous n'avons pas à analyser cette diversité, il nous suffit d'en avoir signalé en passant le point d'insertion. Cette comparaison entre démonstration et preuve précise le sens de l'assertion que nous avons déjà énoncée et que nous répétons par manière de conclusion : la crédibilité reposant sur une preuve par signe, la certitude de crédibilité n'a pas d'autre borne supérieure que celle qui caractérise la preuve par signe, elle réalise même le maximum dont le genre signe est capable ce qui mérite aux arguments rationnels qui la fondent le nom de « signes très certains » (167).

2. Nous venons d'examiner l'aspect le plus objectif de la crédibilité rationnelle : statut ontologique du signe d'une part, conditions a priori de l'observation du signe d'autre part, A l'extrême opposé, il y aurait le subjectif pur : psychologie de l'incroyant placé devant un fait préternaturel, curiosité, répugnance... ; nous ne nous en occuperons pas. Mais il y a un niveau intermédiaire où l'analyse fait encore apparaître des normes très précises. Nous savons maintenant que la situation actuelle de l'homme entraîne, en quelque sorte a priori, que la démarche de crédibilité ne peut être qu'une preuve par le signe et non une démonstration par l'essence ; mais il reste à examiner comment cette réduction de la démonstration à la preuve se réalise effectivement *dans* le sujet spirituel humain, celui-ci étant envisagé universellement dans sa structure quoi qu'il en soit des contingences qui tiennent aux cas individuels. En d'autres termes, la preuve de crédibilité étant une preuve par signe, sa qualification du point de vue de la démontrabilité résulte à la fois : de l'économie objective du signe considéré en lui-même aussi bien que dans sa valeur fonctionnelle, et c'est ce que nous venons de voir ; mais également de la mise en œuvre du signe par l'observateur, mise en œuvre, en laquelle nous retrouverons les deux mêmes aspects fondamentaux du signe bien que leur distinction passe à l'arrière-plan : c'est ce que nous allons maintenant examiner.

a. Le Concile du Vatican nous apportera une fois de plus un précieux appoint. Il porte l'anathème contre quiconque prétendrait que l'« assentiment de la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est la conséquence nécessaire d'arguments de raison » (212). Cette formule a fait l'objet d'une discussion particulièrement laborieuse puisque la première retouche du schéma C faite par la *Commission*, et qui fut pour tout le reste acceptée sans discussion par le Concile fut, en ce qui concerne le canon 5. renvoyée à la *Commission* (213). Voici la seconde rédaction qui différait d'ailleurs peu de la première (214) : « Si quelqu'un dit que l'assentiment de foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est la conséquence d'arguments nécessaires [qui sont le fruit] de la raison humaine... qu'il soit anathème ». On avait tenu à conserver dans les deux premiers libellés l'expression «arguments nécessaires» parce qu'elle traduisait le « nôtigenden Grunden » (214) d'Hermès, lequel était, comme on sait, formellement visé par cette condamnation. Mais c'est cette expression qui, ayant fait l'objet de vives réactions de la part de l'assemblée conciliaire, dut être abandonnée. La phrase litigieuse était donc dans les schémas successifs :

Pi. La foi par laquelle les chrétiens accordent leur consente-

ment à la prédication évangélique n'est qu'une persuasion produite par les arguments nécessaires de la science humaine (*persuasionem fMcwsarits scientiae humanae argumentis inductam*).

P2. L'assentiment de foi chrétienne n'est pas libre, mais il est produit par arguments nécessaires de la raison humaine (*necessariis humanae rationis argumentis produci*).

P3. L'assentiment de foi chrétienne n'est pas libre, mais il est produit nécessairement par les arguments de la raison humaine (*argumentis rationis humanae necessario produci*).

Le concile a condamné P3, mais il a nettement refusé de déclarer fausses P1 et P2, malgré les instances de plusieurs pères allemands qui désiraient que l'erreur d'Hermès fut condamnée dans les propres termes où elle s'exprimait. Il faut, en bonne logique, en conclure que P3 est fausse absolument tandis que P1 et P2 renferment une part de vérité. Il est faux absolument que l'assentiment de foi soit produit *nécessairement*, tandis qu'il doit être vrai en quelque façon que l'assentiment de foi est produit par *arguments nécessaires*. Comme le faisait remarquer Mgr Martin aux pères du concile (215), la nécessité est, de P2 en P3, « reportée sur l'acte », entendons sur le premier acte par lequel le nouveau croyant donne son assentiment : c'est cet acte-là, acte accompli par le sujet, qui ne saurait en aucune façon être rendu nécessaire par ce qui précède ; tel est le sens de la condamnation de P3. Comment, dans ces conditions, expliquer que les arguments qui préparent l'assentiment de foi puissent être nécessaires en quelque façon ? Comment des *arguments nécessaires* n'entraînent-ils pas *nécessairement* la conclusion qui leur est liée ? La chose peut paraître singulière, mais il suffit de remarquer que des arguments nécessaires en eux-mêmes peuvent ne pas paraître tels. Cependant cette question mérite d'être examinée avec quelque détail ; on gagnera en précision autant qu'en brièveté en rappelant dans ce but la notion intuitive d'implication et les questions de valeur qui y sont attachées.

On dit que la proposition p implique la proposition q, ou que la proposition q est impliquée par la proposition p, lorsqu'on peut déduire q de p ; ou autrement dit lorsque q est conséquence de p. Nous n'avons pas à nous étendre ici sur les équivalences de valeur à la faveur desquelles cette notion s'introduit en fait dans toutes les logiques quelles que soient leurs tendances ; nous retenons simplement qu'elle exprime une loi fondamentale de l'intelligence *raisonnable* et nous allons y reconnaître la structure fondamentale mise en œuvre par la démarche de crédibilité *rationnelle*. Ajou-

tons auparavant que dans une logique à deux valeurs, et nous avons en vue la logique usuelle pour laquelle toute proposition catégorique est *soit vraie, soit fausse*, l'implication considérée *en elle-même* comme structure logique est susceptible de prendre les deux valeurs *vrai, faux*. L'implication :

$p \rightarrow q$; ce qui se lit : p implique q, ou q est impliquée par p. est fausse lorsque, p étant vraie, q est fausse ; elle est vraie dans tous les autres cas, au nombre de trois, c'est-à-dire : non seulement lorsque p étant vraie, q est également vraie ; mais encore lorsque p étant fausse, q est soit vraie soit fausse : il est bien connu qu'en raisonnant juste à partir d'une hypothèse fausse on peut trouver une conclusion vraie ou une conclusion fausse. Cela étant, posons d'abord pour simplifier :

p = le signe préternaturel que je suis à même d'observer est vraiment préternaturel : c'est un vrai miracle, dépassant les possibilités de l'ordre naturel, et non un phénomène encore inconnu (mais distinct en toute hypothèse d'une supercherie) (148) ; c'est une *vraie* prophétie ayant pour objet un futur contingent et non un effet objectivement inclus dans un complexe causal dont une intelligence créée peut faire l'analyse

q = l'auteur du prodige préternaturel affirme : « Le message que j'annonce vient de Dieu... »

La structure du raisonnement de la crédibilité est alors la suivante :

- a Toute connexion qui est, dans son essence même, référée à Dieu en tant qu'il est véridique est vraie
- Or l'implication $p \rightarrow q$ est dans son essence même référée à Dieu en tant qu'il est véridique
- c Donc l'implication $p \rightarrow q$ est vraie
- a $p \rightarrow q$ est vraie
- 11)b Or p est vraie
- (c Donc q est vraie (216)

Il est à peine besoin de reprendre chacun des éléments ; nous nous contenterons d'examiner Ib qui est le nœud de tout l'argument : aussi est-ce la manière, immédiate ou médiate, dont p est connue, qui commande la qualification épistémologique de la preuve par signe. Nous supposons tout d'abord que p non seulement est vraie mais qu'elle est *évidente*. Nous reviendrons plus loin (217) sur le sens qu'il convient d'accorder à ce mot selon qu'on

l'applique à la crédibilité prise en ses différents états ; nous lui donnons ici sa signification la plus ample : évidence objective et évidence subjective ; non seulement le signe se trouve « mis en évidence » par sa rareté, mais la connaissance du signe telle qu'elle est dans le sujet mérite le nom d'évidence parce qu'elle repose sur une immédiation intelligible. Dans ces conditions, il est donné comme un fait physique que Dieu est l'auteur du signe préternaturel autrement dit que Dieu soutient l'action du thaumaturge ou du prophète en tant qu'elle produit le signe préternaturel ; mais cette action est entitativement identique, soit qu'elle produise le signe soit qu'elle porte le témoignage, puisque ce sont là les deux faces d'un même *acte* ; l'auteur du prodige témoigne et opère : verbe et œuvre sont en concomitance ontologiquement sinon temporellement. En sorte que signe et témoignage sont entitativement référés à la même action divine ; mais de plus Dieu est pris à témoin de cette connexion : le signe *opéré au nom de Dieu* étant le critère *donné par Dieu* du témoignage *annoncé au nom de Dieu*. Dieu est donc auteur et témoin de cette connexion : celle-ci est bien référée à Dieu parce qu'il en est l'auteur, à Dieu en tant que véridique parce qu'il en est le témoin. Dès lors l'enchaînement précédent entraîne nécessairement la conclusion : q est vraie ; c'est-à-dire, ainsi que nous l'explicitons un peu plus loin, qu'il entraîne l'obligation de croire : « ex necessariis argumentis » est donc *équivalent* à « necessario produci », c'est précisément ce qu'il fallait éviter. Il y a bien une seconde hypothèse compatible avec ce schéma, celle qui consiste à supposer que p est fausse : alors p) q n'est plus nécessairement vraie, et il en va de même de q qui peut être vraie ou fausse. Ces deux derniers cas sont d'ailleurs possibles : le signe non véritable, pourvu bien entendu qu'il ne soit pas accompli dans l'intention de tromper, *peut* très bien être lui aussi accordé par Dieu comme une sorte de charisme, il constitue alors un argument probable en faveur de la qualité de celui qui en est l'auteur : mais il peut aussi résulter uniquement de capacités naturelles plus grandes que celles du commun des hommes et être mis au service du mensonge. Cela a l'intérêt de nous montrer que la structure abstraite de l'implication est de tout point applicable à notre cas. mais cela aussi achève d'établir que le schéma précédent n'est pas adéquat.

b. Il suffit d'ailleurs pour le rectifier de recourir à la plus élémentaire expérience ; ce n'est pas en fait de la proposition p que part celui qui cherche la foi, mais bien de :

p' = le signe préternaturel que je suis à même d'observer *nie paraît* vraiment préternaturel.

Il va de soi que j'ai mis en œuvre pour m'en rendre compte tous les moyens dont je dispose ; autrement dit le mot paraître doit être pris ici dans un sens très fort : il s'agit de l'apparaître du phénomène tel qu'une enquête soigneuse le détermine et non pas d'une opinion sans fondement critique. Il convient même d'ajouter, conformément d'ailleurs au point de vue plus psychologique qui commande ce paragraphe, que cette enquête aura été non seulement soigneuse, mais soutenue par un intérêt exceptionnel justement et lucidement passionné. Du résultat dépend l'engagement de toute ma vie, et c'est spontanément par tout moi-même que je chercherai une réponse dont j'ignore la teneur mais dont je sais bien qu'elle s'adressera à tout moi-même. Cette entièreté au service de la recherche aura pour effet de rendre celle-ci plus exigeante, mais elle introduit en outre par une continuité toute naturelle une semblable entièreté de détermination (218) au moment même où la recherche se clôt. C'est dire que la vérité de p' me fait connaître *avec certitude* la vérité de p ; nous l'avions déjà noté un peu plus haut, nous soulignons maintenant que cette liaison découverte sous la pression d'une nécessité vitale ne prend sa valeur déterminante que par relation à la fin humaine actuellement consciente et agissante.

Mais si, du fait que p' est vraie (même en un sens large évidente) (217), et tenue pour telle avec certitude, on peut inférer que p est vraie et la tenir pour telle avec certitude : on ne saurait poser que la connaissance certaine de p' entraîne, pour celle de p, l'immédiation intelligible dont nous parlions un peu plus haut. En d'autres termes, il y a, de p' à p, une inférence qui vaut du point de vue de la certitude, parce que la certitude est un état du sujet qui demeure homogène malgré la diversité de ses causes possibles ; mais il n'y a pas, de p' à p, implication au sens de consecution nécessaire défini plus haut : le certain, en effet, n'entraîne pas le nécessaire, encore que l'inverse ait lieu. Ainsi s'introduit, au principe même de la démarche, la disjonction fondamentale que nous retrouverons à chacune de ses étapes et que le Concile du Vatican nous invite à découvrir à son terme. La proposition p est bien *objectivement* vraie ; elle constitue même un argument nécessaire, puisque prise en elle-même elle est normalement le principe d'un enchaînement nécessaire, celui que nous venons justement de décrire entre p et q. La proposition est *expérimentalement* vraie : elle est nécessaire parce qu'elle conclut un ensemble d'observations qui sont pour moi nécessitantes. Mais entre ces deux propositions, vraies à des titres divers, *nécessaires à des titres divers*, le *lien n'est pas nécessaire* ; la qualification des éléments n'entraîne pas celle

de leur connexion : « *ex necessariis argumentis* » n'entraîne pas „*necessario produci* » ; les arguments nécessaires ne comportent pas de consécution nécessaire, parce qu'ils ne sont pas coordonnés de telle manière que leur ensemble ait la forme d'une démonstration, parce que la démarche de crédibilité *réelle*, celle dont parle le Concile, répugne dès son principe à la forme démonstrative. Nous ne faisons d'ailleurs que retrouver à un point de vue plus psychologique et subjectif les considérations que nous a dictées l'étude de la nature du signe (219). La proposition p pose une définition du signe prise en fonction de l'ordre objectif : définition intrinsèque qui exprime l'essence même du signe. La proposition p' implique une notion du signe fondée sur l'ordre de l'observation ; le signe est caractérisé d'une manière extrinsèque par la démarche qu'il permet d'effectuer : rejoindre la cause, mais seulement au travers de l'effet, rejoindre l'essence, mais seulement dans une propriété. Ce passage de l'intériorité à l'extériorité, quant à la visualisation du signe, en modifie naturellement la qualification sémantique : le signe ne peut être connu en lui-même d'une manière également nécessaire dans les deux cas : il démontre dans le premier cas, tandis qu'il prouve seulement dans le second (203). C'est cette nuance fort importante que nous exprimons en disant que la visualisation en intériorité atteint au nécessaire, tandis que la visualisation en extériorité ne produit que la certitude (220). Mais poursuivons l'analyse de la démarche de crédibilité réelle, et voyons tout d'abord quelle modification entraîne dans le premier de nos syllogismes, la substitution obligée de p' à p. Peut-on encore conclure, ainsi qu'il est évidemment essentiel à la preuve rationnelle de la crédibilité, que l'implication : p') q, est vraie ? Et si oui quelle est la qualification épistémologique qui revient à cette inférence ?

La première question ne souffre pas de difficulté : l'implication p') p étant *certaine*, et l'implication p) q demeurant *objectivement nécessaire* puisque p est vraie, l'implication résultante p') q est elle-même certaine et vraie ; mais on ne peut la dire nécessaire, puisque p') p qui la conditionne n'est pas elle-même nécessaire. L'implication p') q ne comporte d'ailleurs plus, en tant que connexion, l'élément entitatif simple qui était, comme nous l'avons vu, le véritable medium du syllogisme I ; et il pourrait même paraître que tout le raisonnement croule par la base si on voulait justifier directement l'implication p') q sans passer par l'intermédiaire de p : il n'en est rien cependant, mais il est très instructif d'examiner comment notre raisonnement demeure valide. Ce raisonnement s'exprimerait comme suit : le signe préternaturel que je suis à même d'observer me paraît, après judicieuse et diligente

'YS'

y<

'^3

enquête, *vraiment* préternaturel. Je puis donc, avec certitude, considérer ce signe comme un vrai signe que Dieu conjoint exceptionnellement aux paroles de son témoin, pour que je considère ce signe non seulement en lui-même, mais également dans sa fonction de signe vis-à-vis du témoignage ; je peux estimer que c'est Dieu lui-même qui, du fait qu'il me laisse croire à l'authenticité du signe, se porte garant *vis-à-vis de moi* de la valeur fonctionnelle du signe. Or l'expression de la valeur fonctionnelle du signe c'est justement l'implication $p \rightarrow q$; c'est donc Dieu qui m'invite à croire avec certitude qu'il se porte garant de l'implication $p \rightarrow q$. Il y a une sorte d'engagement objectif de Dieu : c'est Dieu qui me crée tel que je suis, c'est Dieu qui crée les circonstances dans lesquelles je me trouve, c'est Dieu qui crée en moi l'acte par lequel je découvre dans ces circonstances un signe actuellement significatif ; si, usant de toutes les ressources que Dieu me donne, je me trompe en faisant ainsi, c'est Dieu lui-même qui dispose les choses non certes *pour* que je me trompe, mais de telle manière que, me conformant à leur ordre autant qu'il est en moi, je suis *objectivement* trompé. Si j'étais plus intelligent je ne lirais pas un vrai signe là où il n'y a qu'un signe apparent, mais je suis tel que je suis et je ne peux me changer ; Dieu me connaît tel, s'adresse à moi en cet état, et il reste que, quoi qu'il en soit de son intention à lui, je me trouve, moi, objectivement induit en erreur... Si donc nous voulons, à partir de là, conclure comme l'exige la crédibilité rationnelle que l'implication $p \rightarrow q$ est vraie, la « mineure » dont nous avons besoin pour cela est la suivante : Dieu ne peut permettre que je sois objectivement trompé (148). Or il importe de remarquer que cela n'est pas précisément imputable à la Vérité ou à la véracité divines : Dieu en effet n'est pas responsable d'une erreur qui ne vient pas de lui mais qui procède comme telle de l'inadaptation dont le péché initial a grevé l'intelligence : la Vérité divine n'est pas formellement mise en échec du fait que la raison humaine, ayant perdu par orgueil la maîtrise de l'ordre naturel, erre quant à la juste détermination des frontières de ce dernier : cela montre simplement que l'ordonnancement originel était si cohérent et si délicat qu'on ne peut fausser l'une de ses pièces sans le rendre radicalement inapte à la fonction qui lui était dévolue. L'assertion sous-jacente n'est donc pas : Dieu est véridique et tous les êtres créés par lui doivent être inclinés à la vérité conformément à leur nature ; car, à ce point de vue, la véracité divine est tellement compatible avec mon erreur qu'elle en est actuellement l'implacable mesure ; l'assertion impliquée dans notre mineure est la suivante : Dieu *me* doit la vérité maintenant, dans les conditions où je me trouve : alors, mais alors seulement, il ne peut pas permettre que je sois objectivement induit en erreur.

Mais alors, pourquoi Dieu *me* doit-il la vérité hic et nunc ? Sur quoi repose cette indispensable hypothèse qui ne découle nullement de la véracité divine considérée en elle-même et absolument ? Elle repose tout simplement sur le fait que Dieu s'intéresse à moi, fait dont je trouve la preuve la plus persuasive en ceci que je m'intéresse à ce qui le concerne. J'avais jusqu'alors laissé de côté la crédibilité et le préternaturel, ou bien je ne les avais envisagés que comme des objets de curiosité semblables à beaucoup d'autres ; mais j'éprouve maintenant à leur endroit un intérêt efficace du fait que, sans peut-être me l'avouer bien nettement, je les ai mis en rapport avec ma fin ultime (221). Or il suffit de croire que Dieu existe et qu'il est créateur pour que cet « intérêt » nouveau dont la constatation est parfaitement objective (222) doive lui être rapporté. C'est ce que j'exprimerai en disant que Dieu me meut (223), ou en langage plus psychologique, que Dieu s'intéresse à moi, que Dieu se tourne vers moi (224). Dieu aurait pu être indifférent, et me laisser errer sans que son intangible Vérité en souffrît aucune atteinte ; mais il n'en est pas ainsi : Dieu est accueillant ; je ne suis pas encore fondé à dire qu'il est bienveillant, mais je ne puis nier qu'il me considère tel que je suis : je dois, à partir de ce premier intérêt que Dieu suscite en moi pour ce qui le concerne, conclure avec certitude qu'il considère, ainsi que je le souhaite, comme point de départ de mes rapports possibles avec lui, l'état dans lequel je me trouve *maintenant* et non l'état dans lequel je devrais être conformément à ma nature (225). L'indice qui m'est donné est en lui-même d'une consistance insignifiante : une préoccupation légèrement dominante, un peu plus consciente ou un peu moins inexplicable que d'autres ; mais cet indice prend, à la moindre réflexion, une portée considérable. Si Dieu sanctionne l'état dans lequel je me trouve, c'est-à-dire les possibilités qui sont actuellement miennes, en me donnant l'inclination de rechercher la vérité, il ne peut sans une incohérence bien peu conforme à sa Sagesse, permettre que je sois induit en erreur au moment décisif où je vais découvrir cette vérité. L'indifférence divine, pourvu qu'elle soit absolue, a pour elle une logique inattaquable qui n'est ni sans grandeur ni indigne de Dieu, mais une indifférence partielle ou sporadique est tout à fait inacceptable. Dans ces conditions, il est vrai que Dieu *me* doit la vérité ; je suis certain qu'il en est ainsi puisque Dieu me signifie objectivement qu'il veut qu'il en soit ainsi. Il est vrai en conséquence que Dieu ne peut pas permettre que je sois objectivement induit en erreur (226). Il est donc vrai enfin que je dois accorder au signe toute l'amplitude de la valeur fonctionnelle qu'il possède par nature, c'est-à-dire que je dois poser comme vraie l'implication $p \rightarrow q$. U est assez malaisé de récapituler en un

• 1 1
 11 » S

‘5

; < n

syllogisme la démarche que nous venons d'esquisser rapidement ; nous le ferons cependant par souci de clarté en demandant au lecteur *de* remettre dans ce schématisme toutes les nuances que nous n'avons fait qu'évoquer.

- a Il est contraire à la Sagesse divine d'incliner l'homme objectivement (i) à la recherche de la vérité et de permettre que l'homme soit objectivement (2) induit en erreur au terme de cette recherche.
- III b Or Dieu incline l'homme objectivement (1) à la recherche de la vérité.
- c Donc Dieu ne peut permettre que l'homme soit objectivement (2) induit en erreur au terme de la recherche de la vérité, c'est-à-dire dans le discernement du signe.
- a L'homme ne peut être objectivement (2) induit en erreur dans le discernement du signe.
- b Or, si l'implication p') q était fausse, l'homme serait objectivement (2) induit en erreur dans le discernement du signe (car il faudrait alors disjoindre le signe d'avec sa valeur fonctionnelle, contrairement à l'interprétation obvie).
- IV c Donc l'implication p') q ne peut être fausse : (donc elle est vraie).

(f) Nou« voulons dire que Dieu éveille en l'homme un intérêt nouveau dont les conséquences efficaces sont objectivement et aivément constatables.

(a) Nous voulons dire que l'homme serait induit en erreur en usant de toutes le-ressources que Dieu met objectivement et actuellement à sa disposition.

Poursuivons la comparaison que nous avons précédemment amorcée à propos des deux propositions p et p' : il s'agit maintenant des deux raisonnements récapitulés en I-II d'une part, en IH-IV d'autre part. On pourrait les caractériser respectivement en disant que le premier relève exclusivement des valeurs objectives et de l'ordre des causes formelles, tandis que le second introduit essentiellement le sujet humain et l'ordre des causes finales. L'assertion en laquelle tient toute la démarche III-IV, c'est III c ou IV a (148). Dieu a disposé en sa Sagesse qu'il doit la vérité à l'homme tel qu'il est : c'est la destinée de l'homme qui est au premier plan, et la vérité s'en fait la servante ; nous verrons même dans un instant, en étendant notre enquête à la dernière partie du raisonnement, savoir le syllogisme II et son corrélat obtenu en

remplaçant p par p', que ce qui importe surtout c'est la conclusion ultime : q est vraie ; il y a des cas dans lesquels cette conclusion se trouve assurée bien que la vérité de l'implication p') q et de l'implication corrélatrice p) q soit objectivement très compromise. En un mot, c'est la fin qui importe : elle peut, du côté de l'homme, n'être qu'à peine consciente, elle est cependant assez intimement agissante, parce que d'ailleurs objectivement présente dans l'intention divine, pour modifier profondément toute l'économie de la démarche. C'est bien de vérité qu'il est question ici et là en III-IV comme en I-II ; mais l'attribut divin qui fonde immédiatement le raisonnement c'est ici la Vérité elle-même et là la Sagesse ; d'autre part les structures objectives qui interviennent dans la première démarche, et premièrement en p, sont remplacées dans la seconde, et premièrement en p', par l'apparaître de ces mêmes structures *pour l'homme*. Il en résulte immédiatement une transposition dont nous avons constaté la manifestation originelle à propos de p et de p' : le nécessaire, propriété de l'enchaînement objectif des essences, est remplacé par du certain, propriété développée dans le sujet par ce même enchaînement en tant qu'observé ; cette transposition fait passer d'un aspect à un autre, de la démonstration à la certitude : il n'y a là en un sens aucune déperdition puisque, nous y avons insisté (227), ces deux choses se distinguent formellement par leur complémentarité et non par le jeu du plus et du moins dans une extension homogène. Ainsi les propositions III a, III b, et partant III c ou IV a ; la proposition IV b et partant la proposition IV c sont toutes certaines mais aucune n'est nécessaire. En ce qui concerne IV b, on voudra bien se reporter un peu plus haut : je peux conclure avec certitude que Dieu m'invite à le prendre lui-même comme garant de la valeur fonctionnelle du signe, en sorte que si je me trompe sur cette valeur je suis *objectivement* (p. 205) induit en erreur ; mes arguments seront par exemple : la concomitance de ce qui me paraît être un signe, et du témoignage dont il est d'ailleurs signifié comme étant le signe ; le fait que le signe se produit dans le climat spécial produit par la mise en pratique du témoignage, etc... Ces raisons sont suffisantes pour qu'en tout autre cas semblable je conclue sans hésiter : s'il n'y a pas objectivement signe signifiant, je suis objectivement induit en erreur ; cependant, à qui m'objecterait qu'un secret désir me porte à changer en signe une rencontre fortuite, je ne pourrai répondre qu'il énonce une proposition fausse : je pourrais probablement persuader mon contradicteur qu'il a tort, je ne pourrai pas lui démontrer qu'il se trompe. Semblablement la proposition IHa n'est pas nécessairement vraie : c'est une grâce que Dieu veuille bien stimuler en nous l'attrait naturellement déclenché par la vérité : c'est une autre grâce que Dieu ne nous aban-

ii

< ?

donne pas ensuite à nous-mêmes, munis des seules ressources de notre nature diminuée. Or il est de l'essence de la gratuité de n'être sujette à aucune contrainte, pas même celle que constituerait sa propre continuation ; il ne serait donc nullement *contradictoire* que la bienveillance divine ne fût qu'une stimulation passagère soulevant pour un moment le cours ordinaire des choses sans pour autant s'y insérer à la manière d'un ferment ; d'ailleurs l'harmonie qui nous semble être le fondement suffisant de cette permanence continue est rattachée à la Sagesse divine, c'est-à-dire à l'attribut qui intervient dans les cas les plus mystérieux (293) : ceux dans lesquels la contingence propre au domaine créé paraît mettre en échec la notion de loi nécessaire, sans pour autant échapper à toute régulation (228). Enfin la proposition 111 b signifie, comme nous l'avons expliqué plus haut, que l'homme discerne, dans le premier intérêt qu'il éprouve à l'égard de ce qui concerne Dieu, la preuve d'une attention divine qui constitue le seul fondement *ultime* de l'inerrance dans l'interprétation du signe. On voit donc que cette proposition n'est pas non plus nécessaire : elle appartient elle-même au genre signe dans lequel s'enferme décidément toute cette démarche. Contre celui qui désignera le retournement, à la fois si ténu et si indicatif de la psychologie profonde, sous le nom d'auto-suggestion, plutôt que d'en assigner la cause véritable, il n'y a aucun recours apodictique : on ne peut pas démontrer que la lumière existe, à ceux qui ferment les yeux pour ne pas la voir, ni démontrer l'être à ceux qui en refusent l'évidence primitive (229). Le signe intérieur, par exemple l'intérêt objectif dont il vient d'être question, est plus intime, sa puissance persuasive est plus prenante que celle du signe extérieur, encore que la valeur probative en soit généralement moindre ; le premier est donc l'accompagnement nécessaire (230) du second et, pris au sens objectif que nous avons précisé, il est le cheminement qui conduit normalement au signe extérieur ; mais, intérieur ou extérieur, le signe n'est qu'un signe, et on ne saurait appeler proprement démonstration ou connexion nécessaire l'inférence qu'implique sa structure : de l'apparaître à l'être, de la propriété à l'essence ; à moins bien entendu qu'on ne connaisse l'essence en elle-même, mais ce cas, redisons-le, ne nous concerne pas.

Achevons d'examiner les conséquences de la substitution de p' à p, et venons-en à la dernière partie de la preuve de crédibilité : il s'agit du syllogisme II ; la forme et la validité en demeurent inchangées si les deux propositions p et p' sont vraies ou fausses simultanément : mais l'argument, qui est nécessaire à partir de p, est seulement certain à partir de p'.

Si, maintenant, p étant vraie, p' est fausse, il faut distinguer deux cas, que le mot *paraître* qui figure dans p' pourrait confondre dans l'équivoque. *Paraître peut avoir un sens purement subjectif* : le signe, même compte tenu des harmoniques personnels dont Dieu le revêt *pour moi ne* me paraît pas être ce qu'il est. Cette méconnaissance n'est peut-être pas sans faute, mais elle ne résulte pas d'un refus ; elle peut venir d'inadvertances, voire de légèreté. Dans ce cas, je ne nie rien, mais je ne conclus pas ; je ne lis pas la vérité de p ou de q dans p' , laquelle je tiens pour fausse, simplement parce que le signe n'a pas pratiquement pour moi une consistance suffisante. *Paraître peut également signifier une référence objective* : le signe tel qu'il est, avec ses harmoniques personnels, est bien un *apparaître*, ordonné à moi, mais se présentant à moi comme une manifestation *objective* de Dieu. Mais cela, je le refuse ; je tiens pour faux que « le signe me paraisse vraiment préternaturel » : c'est-à-dire, je refuse de tenir pour vrai l'apparaître objectif en quoi consiste le signe. Exprimons autrement cette même distinction entre les deux sens de « paraître » ; il lui correspond deux lectures du rapport entre p et p' . *Objectivement* c'est p' qui dérive de p : $p \rightarrow p'$, le signe me paraît vrai parce qu'il l'est en réalité ; la Vérité divine, tenant compte de ma situation présente, voilà ce qui entraîne l'acte de Sagesse par lequel Dieu me rend le signe personnellement accessible. *Subjectivement* au contraire, c'est p qui dérive de p' : $p' \rightarrow p$, l'apparaître du signe m'en fait inférer l'authenticité objective. Cela posé, le fait que p' est fausse, p étant vraie, signifie : « *subjectivement* », inadvertance, inconsideration ; ou bien que, considérant l'implication $p' \rightarrow p$, je me borne à ne rien conclure : *puisque* en effet, du faux, on ne peut rien conclure ; « *objectivement* », refus de lire la vérité dans l'apparaître ; ou bien que, connaissant l'implication objective $p \rightarrow p'$, je nie p *parce que* je nie p' (231). Il y a, dans ce cas, péché contre la vérité : qui le commet en porte la persuasion (176) ; toute preuve est alors inutile.

Si p' est vraie, et ce sera alors « *subjectivement* », p étant fausse, la *consecution* $p' \rightarrow p \rightarrow q$ n'est plus vraie objectivement ; mais l'implication $p' \rightarrow q$ demeure vraie subjectivement : q sera tenue pour vraie, alors qu'elle peut être, objectivement, vraie ou fausse. Et Dieu qui ne peut rendre vrai ce qui est nécessairement faux parce qu'« il ne peut faire que les contradictoires soient simultanément vraies » (232), excelle à tirer la vérité de l'erreur accidentelle, tout comme le bien du mal. On comprend ainsi très naturellement à partir des structures qu'il n'y ait pas de pardon pour ceux qui « pèchent contre la vérité » (233) en se fermant à sa lumière, tandis qu'un secours est normalement donné aux âmes de bonne volonté qu'une capacité critique insuffisante risquerait d'in-

duire en erreur : si p, ou même q, est tenue pour vraie alors qu'effectivement elle est fausse, Dieu se servira de l'acceptation de principe qui a été faite d'un témoignage fautif pour conduire à la vérité, ou bien il éveillera un doute qui est comme une anticipation de la vigilance préservatrice propre à la foi (497).

c. Ceci achève de nous montrer à quel point le signe doit être estimé en fonction de l'homme qu'il doit servir. De même que la foi est de la pensée à l'état humain (234), on pourrait dire que le signe est par excellence la preuve à l'état humain ; la foi n'est pas une connaissance évidente qui fixe l'esprit intrinsèquement, mais une adhésion certaine ; le signe, qui fonde la foi rationnellement, n'est pas une démonstration procédant par connexions nécessaires, mais une inférence, elle aussi certaine : humainement, tandis que la foi l'est divinement. Il y a là une harmonie que nous avons plusieurs fois signalée (170) et qui est comme une confirmation de l'économie du signe : celle-ci est comme nous l'avons vu toute imprégnée de finalité, ordonnée à la fin de l'homme et plus particulièrement à la réception de la foi ; il est normal qu'elle soit avec cette dernière en homologie de structure. Mais ceci n'est pas sans conséquence en ce qui concerne la juste intelligence du signe ; le livre de l'Écriture nous a déjà montré combien cette question est délicate (259) : nous retrouvons la même difficulté, à ceci près qu'il s'agit du signe considéré en lui-même, non plus de ses incidences concrètes. Et les mêmes erreurs circonscrivent dans les deux cas la même vérité si difficilement traduisible ; il ne faut ni trop demander le signe ni refuser le signe (235), mais le second excès est bien préférable au premier : voilà à peu près ce que nous disait l'Évangile. Nous dirons maintenant qu'il ne faut demander au signe ni trop ni trop peu : il ne faut pas le soumettre à une critique hyperrationnelle à laquelle il est incapable de résister, parce qu'il n'est qu'exceptionnellement un enchaînement rationnel nécessaire ; mais il ne faut pas non plus l'accueillir sans contrôle, parce que cela équivaldrait à affirmer qu'on peut se passer de lui, c'est-à-dire, en l'espèce, qu'on peut se passer de toute rationalité. Dans un cas comme dans l'autre on force, soit par excès soit par défaut, le module de l'intelligibilité humaine, humainement humaine insisterions-nous volontiers : l'enchaînement rationnel ne se présente en celle-ci que comme le substitut d'une évidence trop précaire, d'où son rôle à la fois indispensable et discret. Le signe « qui répond au vœu de la raison » (170) possède ces deux mêmes caractères : il n'est ni pure suggestion ni pure démonstration, il est une inférence à base de raison, certaine dans le cas qui nous occupe ; il porte en lui-même la marque et les limites propres à l'intellection humaine dont il

est l'indispensable auxiliaire (236), il ne s'étend immédiatement qu'à des objets appartenant à la zone de l'intelligibilité humaine (237), il est préordonné par nature à jouer un rôle décisif dans la poursuite d'une fin qui intéresse l'essence même de l'homme ; entre les deux excès symétriques auxquels il ne manque pas de donner naissance, l'orgueil indéfiniment raisonneur et la crédulité ingénument irraisonnable, c'est le second qui est le moins préjudiciel parce qu'à tout prendre il laisse l'homme plus proche de sa véritable condition : le penser, en se réfléchissant dans l'esprit humain, se transforme à peu près intégralement en croire. Dieu résiste aux superbes qui réclament trop de raison parce qu'ils commettent un péché contre nature, tandis que la grâce qu'il donne aux humbles est souvent chargée de raisons que ceux-ci ne demandaient pas (238).

Ainsi, la comparaison des deux démarches qui prennent respectivement pour point de départ les deux propositions p et p' nous a montré, tout au long, le même passage : l'ordre des valeurs objectives, universelles, enchaînées par connexion nécessaire, fait place à un ordre de finalité, adapté à l'homme et même à chaque homme, dans lequel les mêmes connexions ne sont ni démontrées nécessaires ni saisies comme évidentes, encore qu'elles soient établies avec certitude. Certains éléments peuvent paraître conserver dans l'ordre de la finalité le caractère nécessaire qui les affectait dans l'ordre formel, mais ils se trouvent transposés chacun à sa manière propre : en sorte qu'il n'y a plus entre eux, du point de vue du nécessaire, l'homogénéité requise pour qu'ils donnent lieu à un enchaînement lui-même nécessaire. Le raisonnement finalisé, celui qui correspond à la crédibilité réelle, peut bien être considéré comme procédant « ex necessariis argumentis » bien que sa conclusion certaine esquive le « necessario produci » ; autrement dit, les « arguments nécessaires » ne sont pas perçus par le futur croyant dans leur rigoureuse objectivité et par suite en tant que nécessaires : ils sont saisis dans leur rapport avec le don de la foi, comme s'insérant dans l'intention de la foi (239) : ce qui a pour effet de les infléchir irréductiblement vers la finalité et vers le sujet, de leur conférer l'aptitude à produire une certitude originale, de rompre entre eux l'homogénéité qui faisait de leur enchaînement une connexion nécessaire, c'est-à-dire une démonstration. Cette conclusion trouve d'ailleurs confirmation dans une explication donnée au sujet du « necessario produci » par Mgr Martin, rapporteur de la *Commission* pour le chapitre II. Plusieurs pères demandèrent, lors de la discussion de P2 (p. 198) que le mot « necessariis » fût remplacé par des expressions telles que « cogentibus, cogentibus argumentis, cogentibus ad assensum » (240), indiquant d'une manière

nette la « coaction » exercée sur l'assentiment de toi par les ments de raison. Mgr Martin demanda au Concile, au nom de la Commission, le rejet de ces amendements « pour cette raison principale que les mots *cogere*, *coactio* indiquent une forme qui s'impose à quelqu'un de l'extérieur (signes d'approbation dans l'assemblée). Or, en cet endroit, très révérends pères, il ne s'agit pas d'une telle force s'imposant à l'intelligence de l'extérieur : il s'agit d'une force par argumentation, mais d'une force qui est pour ainsi m'exprimer intrinsèque ; c'est une *nécessitation* (si on peut ainsi dire) qui n'est pas extrinsèque, mais une *nécessitation* intrinsèque, c'est-à-dire venant du dedans » (241). En d'autres termes, le « *necessario produci* » formellement condamné en P3 ne qualifie pas une démarche *objective* de crédibilité, laquelle peut intégrer des arguments nécessaires : mais il qualifie la démarche intime d'une crédibilité personnalisée et par là intériorisée. Le « *necessario produci* » exprime même très nettement que cette démarche est envisagée dans son exercice, dans sa structure concrète et non dans sa structure abstraite : c'est la démarche toute finalisée par l'assentiment de foi et qui se clôt avec lui, c'est celle que nous avons esquissée en second lieu et qui prend pour point de départ la proposition p' ; et c'est bien celle-là dont nous avons découvert, conformément à l'indication si autorisée de Mgr Martin, qu'elle n'est pas nécessaire, qu'elle n'est pas une démonstration. Quant à la première démarche, celle qui part de la proposition p, ce n'est pas elle qui produit la crédibilité : c'est une structure, objective, mais inadéquate à la crédibilité réelle, parce qu'il lui manque l'élément essentiel que constitue la finalité. Non seulement elle met en œuvre, ainsi que le suggère le Concile, des arguments nécessaires, mais elle est dans son ensemble une démonstration nécessaire. Cela ne présente aucun inconvénient, au contraire : parce qu'elle est « du dehors », en sorte qu'elle ne communique pas la nécessité qui lui est propre à la seconde démarche qui est « du dedans ». En un sens il est donc vrai que les arguments de raison ne sont pas appréhendés avec leurs qualités objectives : disons plus justement qu'ils ne sont pas assumés, dans la démarche *concrète* de crédibilité, avec la teneur qu'ils auraient en dehors d'elle : cela ne veut pas dire qu'ils perdent rien de leur force, mais cette force se trouve transposée à la manière dont l'énergie interne des aliments reçoit, au cours de l'assimilation, l'information du vivant qui les absorbe. On pourrait parler ici d'une sorte d'information subie par la preuve de crédibilité du fait qu'elle se trouve intégrée dans l'intention de la foi : la trame *nécessaire* devient le support d'indices persuasifs, et la certitude qui en dérivait primitivement se mue en une autre certitude. Nous allons voir, au paragraphe suivant en quoi consiste cette certitude originale ; retenons pour le moment que le déploie-

ment psychologique, piqué en quelque sorte sur le processus objectif de crédibilité, ne mérite pas mieux que lui le nom de démonstration, encore qu'il atteigne en même temps que lui la certitude maximum dont une preuve par signe est capables (242). Le maximum que peut atteindre la certitude de crédibilité rationnelle étant ainsi fixé, il convient d'en examiner le minimum.

B. Borne *inférieure*. Nous venons de préciser le degré qu'atteint la certitude de crédibilité et, positivement, il n'y a rien de nouveau à ajouter. Mais il sera bon de compléter notre triangulation en montrant ce que l'état du futur croyant ne peut pas être. Nous aurons premièrement à recueillir, sur ce point précis, les témoignages de l'Eglise ; nous verrons qu'ils confirment les conclusions des paragraphes précédents (243). La structure de la preuve par signe nous avait amenés, en ce qui concerne la borne supérieure de la certitude de crédibilité, à distinguer deux aspects : l'un plus objectif, l'autre plus subjectif ; nous ne pouvons que suivre la même division, commandée par la nature des choses, en ce qui concerne la borne inférieure de la même certitude.

i. Expliquons d'abord comment, en matière de crédibilité, s'effectue objectivement la conjonction du certain et de sa préparation immédiate : le probable. Nous avons déjà indiqué comment le respect que Dieu porte à l'homme rend éminemment convenable, pour tout acte vraiment humain, l'existence d'un seuil rationnel. En ce qui concerne l'engagement de la foi, c'est une vraie certitude qui est requise. « Celui qui croit ne croirait pas s'il ne voyait que les choses qui lui sont proposées ont la propriété de devoir être crues » (100). Cette certitude exclut le doute, conformément d'ailleurs à sa nature (154), et on peut en préciser le statut exact en la distinguant de l'état immédiatement antérieur : c'est ce qu'a fait l'Eglise en déclarant, par la voix d'Innocent XI, que la foi n'est pas compatible avec une « connaissance seulement probable du fait de la révélation, encore moins avec la crainte que Dieu n'ait pas parlé » (244). Il est normal que la disposition sur laquelle s'appuie, en un certain sens, la certitude de foi soit également une certitude encore qu'il y ait, de la première à la seconde, une discontinuité d'espèce qui se traduit par une discontinuité de degré (351). Ajoutons cependant que si la certitude de crédibilité ne peut être confondue ni avec une probabilité ni avec une accumulation de probabilités, elle peut être *obtenue* par sommation de probabilités convergentes. Les éléments de preuve envisagés chacun à chacun étaient incapables d'entraîner la certitude, mais leur enchaînement progressif atteint ce résultat. S. Thomas (245) et Newman (246), qui sont cependant loin d'avoir la même notion de la crédibilité,

admettent l'un et l'autre cette genèse par touches successives. Nous retrouvons ici un paradoxe apparemment semblable à celui que nous avons déjà rencontré, et d'ailleurs aussi apparent que lui. Des arguments nécessaires peuvent ne pas produire nécessairement ; symétriquement une accumulation de probabilités peut produire la certitude. Le mécanisme de l'explication est, ici et là, le même ; il suffit de distinguer bien nettement l'objectif et le subjectif : la preuve par signe considérée en elle-même, et la preuve par signe telle qu'elle se trouve transposée pour passer au service d'une destinée humaine. Nous nous sommes suffisamment expliqués sur la nature de cette transposition pour qu'on ne se méprenne pas à ce sujet ; il ne s'agit pas de substituer à la valeur objective des arguments une valeur fictive tenant à l'appréciation du sujet : un argument nécessaire étant tenu pour probable, tandis que le probable pourrait être estimé certain. Cette échappatoire simpliste est erronée : il faut bien tenir compte du sujet, mais pour ainsi dire dans son objectivité : et c'est bien ainsi qu'il intervient dans la *structure* même de la preuve par signe. Nous aurons donc une nouvelle confirmation de la nature de cette dernière, en examinant rapidement comment S. Thomas ou Newman ne tombent pas sous la condamnation d'Innocent XI.

La locution « accumulation de probabilités » (243) évoque d'emblée la problématique en extension de l'épistémologie moderne : la probabilité d'un événement augmente en même temps que le nombre des cas favorables à sa réalisation : elle peut augmenter indéfiniment, c'est-à-dire tendre vers l'unité, sans pour autant éliminer la possibilité du parti contraire qui suffit à proscrire la certitude. En d'autres termes une probabilité s'ajoutant à une autre conduit à une probabilité supérieure, mais celle-ci demeure une probabilité : il est impossible d'éluder cette difficulté tant qu'on en reste à la notion d'une addition univoque. S. Thomas et Newman recourent spontanément à un autre schéma. C'est le sujet qui doit arriver à la certitude, et c'est lui qui enregistre, à mesure qu'il en est témoin, les indices « probables ». Dès lors, la « convergence » s'explique aisément. Une première observation n'avait pas conduit à la certitude parce que la relation du signe qui en était l'objet, à la fin ultime, ou bien cette fin ultime elle-même, étaient mal connues ou mal conscientes ; mais cette première démarche a du moins pour effet de valoriser l'intention de la foi, et c'est dans cette disposition nouvelle que le sujet accédera à la seconde-observation, laquelle engendrera pour le moins un progrès dans la visualisation de la fin ultime et du rapport que le signe soutient avec elle. Il y a donc une sorte d'intégration qualitative du sujet par des signes jugés non certains, encore qu'ils puissent l'être, jusqu'au moment

où, enfin convenablement rectifié, le sujet découvrira la valeur probative réelle du signe. Une probabilité s'ajoutant à une autre ne donne qu'une probabilité parce que le premier terme ne modifie pas, du fait qu'il est posé, la nature du terme qui s'ajoute à lui ; tandis que la disposition dans laquelle le sujet se trouve mis par la lecture du premier signe influe immédiatement sur la portée d'une seconde lecture.

On pourrait d'ailleurs exprimer la même chose en un langage tout à fait objectif à la condition de définir le probable comme étant le *semblable* du vrai, c'est-à-dire à la condition de restituer sa teneur qualitative à une relation que l'analyse moderne a fragmentée en termes additifs. Le vrai étant l'adéquation de l'esprit à la réalité, le probable c'est tout ce qui, objectivement, est de nature à induire cette adéquation : le probable n'est plus alors un coefficient statique, expression d'une statistique, c'est un argument dynamisant et différentiel ; l'intégration que nous avons décrite en considérant l'état du sujet trouve alors, dans le probable lui-même, un répondant objectif. Le probabiliorisme ainsi entendu coïncide avec la probabilité convergente préférée par Newman et admise par S. Thomas ; mais il est tout autre chose qu'une « accumulation de probabilités » : celle-ci est d'essence quantitative et demeure univoque dans toute son extension ; celle-là est d'essence qualitative et se développe intensivement en demeurant d'ailleurs semblable à elle-même (247). Nous ne nous attarderons pas davantage à cette question dont nous avons indiqué au paragraphe précédent les principes de solution. Retenons que la borne inférieure de la certitude de crédibilité, c'est tout simplement la certitude elle-même entendue au sens le plus général d'état déterminé du sujet : la certitude de l'autorité de celui qui parle étant indispensable, pour que l'acte de volonté qui entraînera l'assentiment à un donné non intrinsèquement évident demeure un acte prudent. Mais ceci étant supposé assuré, bien des cheminements demeurent, pour l'atteindre, non seulement pratiquement mais théoriquement possibles. Aucune des manières dont l'homme atteint la certitude morale, à la fois spéculative et pratique qui commande l'agir humain, n'est a priori exclue en ce qui concerne la crédibilité. Leur examen détaillé relève d'une enquête concrète que nous laissons de côté ; mais il est bien dans notre propos d'indiquer comment s'insère, dans la psychologie du sujet, le seuil de certitude qui requiert, comme nous venons de le voir, la destinée du même sujet objectivement considérée. Nous passons, si l'on veut, du subjectif-objectif au subjectif-subjectif.

2. La certitude de crédibilité repose sur un raisonnement par

O

1

U

l'absurde : c'est ce que nous avons montré ci-dessus (p. 203 sv.). Elle est donc essentiellement négative, au moins dans sa présentation, et nous verrons que c'est là un facteur important de sa valeur hors pair. Une conséquence non négligeable en résulte, concernant l'« apparaître » de la preuve de crédibilité. Tous les *éléments* qu'elle comporte, et en particulier tous ceux qu'implique l'observation du signe, doivent être connus avec certitude ; ils doivent être manifestes, chacun dans son ordre, ils doivent même être objet d'expérience immédiate ; mais il ne faut pas étendre à l'ensemble de la preuve qui, répétons-le, est de structure apophatique, l'évidence qui n'appartient qu'à certains de ses instruments considérés disjonctivement et chacun dans son ordre propre. Ce serait hausser indûment, au moins par son revers subjectif, la borne inférieure de la certitude de crédibilité, et rendre par là même exceptionnels les cas dans lesquels elle peut être effectivement atteinte. Comme l'accouplement des deux mots *évidence* et *crédibilité* reçoit la faveur de certains auteurs et peut, au moins apparemment, se réclamer de la Constitution « de Fide », nous devons examiner avec précision ce qu'il recouvre ; s'il signifiait que la crédibilité est évidente il devrait être rapporté au maximum, à la borne supérieure de la certitude de crédibilité, mais nous allons voir qu'il en est tout autrement et que Γ « évidence de crédibilité » précise au contraire la borne inférieure du point de vue de l'apparaître subjectif. Notons tout d'abord qu'il serait peu cohérent de refuser le mot « démonstration » pour désigner la démarche de crédibilité sous l'un quelconque de ses aspects et d'employer à son sujet les mots « évidence, vision, intuition » en insistant sur leur valeur proprement noétique. Dans la hiérarchie des valeurs probatives, la démonstration occupe un rang beaucoup moins élevé que ces perceptions primitives qui en assurent l'adéquation au réel. S'il y avait, en propres termes, une évidence de crédibilité, la crédibilité réaliserait dans l'ordre démonstratif une perfection qui est loin d'y être toujours atteinte : or, nous venons de le voir, c'est ce qui n'est pas : la crédibilité est en deçà et non pas au delà des possibilités probatives du genre démonstration.

a. Venons-en à la Constitution « de Fide ». « C'est en effet à la seule Eglise catholique qu'appartiennent toutes les choses aussi nombreuses qu'admirables, qui ont été divinement disposées en vue de rendre évidente la crédibilité de la foi. » (248) Le Père Jandel, maître général des Dominicains, craignant que Γ « évidence de crédibilité » n'entraînât comme corollaire nécessaire la démonstration *rationnelle* de la vérité de la révélation, et partant comme conséquence également nécessaire l'assentiment de foi, demanda que « *evidentem* » fût remplacé par *certam* ou *indubiam*

J249). Ea *Commission* fit répondre par Mgr Martin que « le mot *evidentem* pouvait parfaitement être conservé : parce que selon S. Thomas et selon la doctrine commune de tous les théologiens les signes de crédibilité sont évidents, c'est-à-dire que ces signes sont des signes évidents de la crédibilité » (250) et l'amendement du P. Jandel fut écarté. Mais la réponse de la *Commission* est très éclairante : la locution « 'cédibilité évidente » signifie, dans le texte conciliaire, que les *signes* de crédibilité sont des signes évidents. Et il est clair que si l'on s'en tient formellement à ce sens l'objection formulée par le P. Jandel tombe d'elle-même. Nous sommes maintenant accoutumés à distinguer la qualification intrinsèque des éléments intégrés dans un processus rationnel d'avec la qualification du processus lui-même : nous savons que la démarche de crédibilité peut enchaîner entre eux des *arguments nécessaires* mais de telle manière qu'elle *ne conduise pas nécessairement* à l'assentiment de foi ; nous savons qu'elle peut assumer des arguments qui sont tenus pour seulement probables mais qu'elle en effectue une intégration qui conduit à la certitude. D'une manière toute semblable la même démarche de crédibilité repose sur des signes de crédibilité qui sont des *signes évidents* (c'est ce qu'affirme le Concile du Vatican et rien d'autre), mais il n'en résulte nullement qu'elle *conduise par mode d'évidence* à l'assentiment de foi ; il y aurait, c'est clair, à le poser, le même inconvénient qu'à attribuer la qualification nécessaire, non aux arguments utilisés mais à la démarche elle-même. Il est d'ailleurs bien banal de remarquer qu'une démonstration rigoureuse et s'appuyant sur des évidences mises en œuvre nécessairement peut très bien n'avoir pas en elle-même le caractère évident : tel est même toujours le cas s'il s'agit d'une démonstration négative ; et la remarque s'applique a fortiori lorsque, ainsi qu'il arrive pour la crédibilité, le processus rationnel envisagé ne peut être, en toute propriété d'expression, appelé une démonstration. Redisons d'un mot qu'il y a des signes évidents sans évidence d'ensemble tout de même qu'il y a arguments nécessaires sans détermination nécessitante.

S . I

Il est d'ailleurs tout indiqué de recourir à S. Thomas, dont l'autorité a été invoquée par Mgr Martin, pour interpréter les deux expressions « évidence », « signes évidents ». Nous avons déjà rencontré le texte célèbre : « Celui qui croit ne croirait pas s'il ne voyait que les choses [qui lui sont proposées à croire] ont la propriété de devoir être crues » (251). Nous avons déjà noté (100) que la traduction commode mais peu exacte « Il ne croirait pas s'il ne voyait qu'il doit croire », transfère dans le sujet une propriété qui appartient à l'objet. Il convient de prendre garde à ce glissement sémantique si caractéristique de l'épistémologie moderne : il a

gauchi l'assertion de S. Thomas, aussi bien en ce qui concerne les deux mots *visa videret*, qu'en ce qui concerne l'expression *evidentiam signorum*. Commençons par les premiers. Ils décrivent ici un acte intellectuel, ils ont par conséquent un sens analogique : « ce que la vue est à l'œil, l'intellect l'est à l'esprit » (252). Conclure du « nisi videret » de S. Thomas qu'il y a évidence de crédibilité, c'est poser implicitement que tout acte intellectuel, du fait qu'il est désigné *analogiquement* (mais analogiquement seulement) par le mot vision, s'accompagne d'évidence : il y a là un abus du concept analogique (253) qui est manifeste. Sans doute il y a une certaine évidence requise à la vision sensible comme à la vision intellectuelle, et qui est analogiquement semblable dans les deux cas : c'est celle que nous signifions en disant par exemple « mettre un objet en évidence » ; mais le mot évidence a dans ce cas le sens objectif de « apparaître », « se manifester », et il prend abusivement un sens tout autre dans l'expression : « évidence de crédibilité » : surtout quand on a soin de la faire équivaloir à « nisi videret » : « le candidat à la foi voit, il doit voir, donc il y a pour lui évidence ». Le mot évidence prend alors un sens subjectif, et comme le français moderne ne connaît guère que celui-là et lui donne même une portée extrêmement aiguë et précise (254), on en vient à accorder à la formule de S. Thomas un sens exorbitant qu'elle n'a jamais eu et qu'elle ne peut avoir dans la problématique du saint docteur. Celui qui va croire voit qu'il doit croire : il voit, c'est-à-dire qu'il perçoit par l'esprit un objet qui comporte par conséquent un minimum de visibilité intelligible, mais cela n'entraîne *de soi* aucune qualification de la *manière* (255) dont il voit, cela n'entraîne pas nécessairement qu'il voit avec évidence au sens subjectif de ce mot (254). On se souvient d'ailleurs que l'incise « nous ne croirions pas si nous ne voyions qu'il faut croire » a été supprimée du texte D de la Constitution *de Fide* : « de peur que les esprits peu informés de la théologie n'interprètent ces paroles comme fondant l'autonomie du jugement de la raison en matière de foi » (256). Le Concile du Vatican indique donc clairement qu'une saine théologie ne doit pas entendre la formule de S. Thomas d'une évidence rationnelle *autonome*. D'ailleurs S. Thomas, qui connaît le mot « évidence », est très capable de l'employer quand il le juge bon. Or il ne parle pas d'évidence en celui qui croit, mais il parle de l'évidence des signes *evidentia signorum* : c'est aussi ce que fit Mgr Martin pressé de donner du texte conciliaire une interprétation qui fut cohérente avec la condamnation portée par l'anathème 5 du chapitre III (212). Nous pouvons donc présumer qu'il n'y a ni d'autre interprétation possible, ni d'autre évidence que celle des signes. Cette évidence est d'abord une évidence objective soit sensible soit intelligible : les miracles et les

prophéties sont des faits observables, des faits visibles, accessibles à la vue corporelle comme à la vue intellectuelle, et ainsi ce sont des signes évidents : « *evidentia signa* » (257). Il y a bien une évidence des signes qu'ils constituent, ce sont des signes qu'on ne peut pas ne pas voir, et le fait qu'ils s'imposent au regard avec plus ou moins de force constitue une évidence : *evidentia signorum*. Et il y a certitude de la conclusion qui en découle, tout comme il y a certitude rigoureuse au terme d'une démonstration médiate, voire négative, qui a cependant enchaîné des évidences. La conclusion est-elle, elle-même, évidente (en appelant évidence cette compénétration irrésistible de l'esprit par l'objet saisi positivement et adéquatement dans son essence) ? (258) On ne saurait le prétendre en général, et cela paraîtrait singulièrement difficile dans le cas de la crédibilité (259) ; nous venons en tout cas de voir qu'on ne pourrait s'autoriser dans ce but, ni du Concile du Vatican ni de S. Thomas. Cependant il serait également arbitraire de limiter l'« évidence de crédibilité » à un sens purement objectif (260), et dès lors assez restreint ; nous verrons un peu plus loin (261) comment cette certitude, en mal d'évidence plénière, trouve son juste équilibre dans le rayonnement de la lumière de foi ; et c'est pourquoi nous conservons la locution « évidence de crédibilité » malgré la fâcheuse équivoque qu'elle peut recouvrir.

tvr,.

b. Nous n'avons jusqu'à présent examiné qu'un texte de S. Thomas se rapportant directement à un passage important du Concile du Vatican. Nous n'avons pas à revenir sur les assertions moins catégoriques contenues dans ce dernier document, relativement au même sujet (262), puisque nous ne nous occupons plus maintenant d'affirmer l'opportunité de la crédibilité mais d'en préciser la teneur démonstrative ; mais il convient d'indiquer rapidement les passages d'ailleurs classiques qui jettent quelque clarté sur la pensée de S. Thomas. Nous laissons de côté bien entendu les affirmations réitérées de la non démonstrabilité de l'objet de foi intrinsèquement envisagé : soit qu'on le considère dans son ensemble comme échappant à toute démonstration (263) ou comme se dérochant aux prises d'une analogie trop exigeante (264), soit qu'on examine l'un ou l'autre des articles du symbole : Trinité (265), Création (266), Résurrection du Christ (267). Nous ne revenons pas non plus sur le caractère nécessairement analogique et par conséquent très général du mot « voir » (268), ni sur les précautions qu'il convient de prendre si on veut, à son sujet, évoquer la notion d'évidence. Arrêtons-nous à l'affirmation de S. Thomas : « Les miracles sont des démonstrations de la foi. Toute science en effet tire sa clarté des démonstrations [qu'elle comporte]. » (269) C'est-à-dire, si nous comprenons bien, que les miracles sont à la foi ce

que les démonstrations sont à la science. C'est ce que le langage scolastique appelle une analogie de proportionalité (270) : si on considère d'une part le rapport des démonstrations à la science, d'autre part le rapport des miracles à la foi, il y a entre les deux rapports un quelque chose de commun : la clarté rationnelle apportée à la science par les démonstrations est, d'une manière semblable (mais non pas nécessairement identique), apportée à la foi par les miracles. Si on pense devoir identifier quant à leur sens les deux incidences du mot « démonstration » on doit dans la même mesure assimiler l'un à l'autre les deux rapports dont elles relèvent respectivement, c'est-à-dire assimiler la foi et la science en tant qu'elles font face à la démonstration. Or c'est là une erreur trop grossière pour qu'on puisse supposer qu'elle ait effleuré l'esprit de S. Thomas ; dans notre hypothèse, il a écrit « foi » alors qu'il pensait « crédibilité » : il pouvait alors, mais alors seulement, comparer la démonstration de crédibilité à une démonstration scientifique en prenant ici et là le mot démonstration au même sens qu'on pense être le sens fort. Mais pareille imprécision n'est guère dans la manière de S. Thomas : elle montrerait à tout le moins qu'il n'éprouve pas le besoin ou ne juge pas utile de serrer de très près une notion qui est loin d'avoir pour lui, et moins encore pour ses contemporains (68), l'importance que devait lui accorder la théologie moderne. Il signale en passant un rapprochement suggestif, mais il néglige d'entrer dans la précision formelle qui eût été indispensable pour en faire une analogie véritable. Peut-on dans ces conditions attribuer au mot démonstration une portée rigoureuse qui contrasterait singulièrement avec la teneur du contexte ? Ne convient-il pas plutôt de lire le texte tel qu'il est écrit, et de situer en conséquence par rapport l'une à l'autre les valeurs sémantiques des deux incidences du mot démonstration ? Telle sera notre seconde hypothèse. La foi, et il s'agit de la foi théologique en elle-même, est alors comparée à la science : c'est un argument classique en théologie médiévale et qui est d'ailleurs parfaitement légitime puisque foi et science comportent l'une et l'autre certitude absolue ; mais il faut ajouter que la foi se distingue de la science par l'absence d'évidence (271). La similitude indiquée est donc à prendre du premier point de vue : la certitude que les démonstrations produisent par mode de clarté rationnelle est comme le seuil nécessaire de la connaissance scientifique ; ces démonstrations constituent l'infra-structure d'une évidence qui, une fois conquise, les domine de haut et devient le principe d'une lumineuse certitude ; semblablement il y a un consentement rationnel qui est, en structure humaine, au seuil de la connaissance de foi : la raison doit accepter une certitude intellectuelle qui est, à l'instar de l'évidence scientifique, **supra rationnelle** ; et « pour que la raison y

» LA CERTITUDE DE CRÉDIBILITÉ, BORNE INFÉRIEURE

soit spontanément consentante, Dieu a voulu joindre À l'aide intérieure du Saint Esprit... les miracles et les prophéties. » (170) Les miracles jouent, en regard de la foi *possédée* par grâce, le même rôle que la démonstration en regard de la science une fois *acquise* ; ce que l'on compare ici ce n'est pas la production de la certitude, ceci relevait de notre première hypothèse, mais bien l'ajustement d'une certitude essentiellement intellectuelle, acquise ou infuse peu importe, avec une raison toujours quêtuse ; le savoir, même lorsqu'il s'achève en intuition, conserve toujours des racines en terre rationnelle : la foi, elle aussi, aura les siennes ; c'est bien le même type d'équilibre, si expressif de l'intelligence en sa condition charnelle, qui se trouve réalisé ici par le miracle, là par la démonstration. Cela entraîne-t-il que les miracles s'intègrent dans la certitude de foi *comme* (à la manière dont) les démonstrations dans la certitude de science ? l'homologie des relations n'est-elle pas compatible avec une diversité des qualifications ? Il faudrait répondre catégoriquement non à la première question et oui à la seconde si on s'en tenait à la formule de S. Thomas telle que les mots sonnent. La foi, en effet, c'est d'elle qu'il s'agit dans notre texte, se distingue de la science par l'absence d'évidence ; d'après cela, la comparaison indiquée, parfaitement valable en ce qui concerne la certitude parce que celle-ci est commune à la foi et à la science, serait à *ne pas pendre* du point de vue de l'évidence qui les oppose et même les rend incompatibles (36). Mais nous verrons (272) que la foi assume dans une lumière plus haute la valeur probative des arguments de crédibilité : ceux-ci ne cessent jamais d'être le fondement sûr auquel on peut toujours recourir, mais ils deviennent plutôt l'ornement rationnel de la foi, l'irradiation au niveau de l'idée claire d'une lumière qui est précisément trop haute en elle-même pour être perçue telle qu'elle est. Et de même que la démonstration scientifique, en demeurant conjointe à l'évidence qui la couronne, étale celle-ci sur une trame réflexive qui la rend consciente ; ainsi le miracle, joint à la foi, permet-il au croyant d'entrer rationnellement dans la certitude qu'il possède : il jette un rayon de clarté sur l'exercice psychologique de la foi, il en montre l'enracinement dans le sujet spirituel humain qui est indissolublement raison et intelligence (128), en un mot il la démontre. Que telle soit, selon S. Thomas, la portée du mot démonstration au moins en ce qui concerne l'accès à la foi, c'est ce que confirme le texte que nous citons en note (273). La démonstration y désigne une « persuasion raisonnable » (274) s'opposant à la contrainte violente ; elle peut consister dans l'accomplissement du miracle, mais elle peut être également une « révélation interne ». Que le « Père ait révélé à S. Pierre que Jésus est le Fils de Dieu » voilà selon S. Thomas une démonstration. Il ne s'agit pas précisément de démontrer au sens moderne de ce mot, mais de mon-

•iii Jiii

-5j

O

v-

trer à la raison la vérité de la foi et de l'induire à croire sans la violenter : le miracle est *un* moyen, c'est *une* « démonstration » (269) de la foi, et la révélation intime est un autre moyen, une autre « démonstration » de la foi, démonstration d'ailleurs plus assurée que le miracle (334)- Entre des cheminements aussi divers une seule chose est commune : la certitude raisonnable qui les termine ; et c'est cette chose commune, et elle seule, que peut désigner le nom commun de « démonstration ». La « persuasion raisonnable » peut être obtenue, soit par mode de conviction rationnelle et c'est le miracle, soit d'une manière mystérieusement immédiate et c'est la révélation : dans les deux cas le vœu de l'homme croyant est satisfait, dans les deux cas il y a démonstration, nous dirions volontiers *monstrance*, de la foi. Ce serait, on le voit, une grave méprise de réduire ce processus si souple et si riche à l'enchaînement apodictique dont le syllogisme catégorique est la forme achevée. Ajoutons enfin que le mot « démonstration » est à rapprocher du mot « colligere » également employé par S. Thomas (275) : la preuve de crédibilité ne saurait être assimilée à la « colligation » qui est, comme on sait, la démarche préalable à toute induction ; mais elle consiste à enchaîner des « expériences certaines » (le Concile du Vatican dit des « signes évidents ») : elle est donc certaine, mais on ne peut en conclure, et S. Thomas se garde d'en conclure, qu'elle soit évidente (276).

S. Thomas emploie également au sujet de la crédibilité le mot « manifeste ». « Certains indices doivent montrer manifestement que la parole est adressée au nom de Dieu » (277). Il emploie le même mot au sujet des miracles qui « suffisent pour manifester la divinité du Christ » (278), après d'ailleurs s'être posé la question « Les miracles faits par le Christ montrent-ils suffisamment sa divinité ? » On voit donc que les deux mots « manifestare » et « ostendere » semblent être pris ici comme équivalents, ce qui incline à donner au premier un sens très général ; on se souvient d'autre part que S. Thomas précise que cette preuve par les miracles peut très bien devoir sa suffisance à l'accumulation des probabilités sur laquelle elle repose (245). Ajoutons que S. Thomas emploie un vocabulaire équivalent en ce qui concerne la prophétie. Celle-ci est, à l'instar du miracle (278), un « argument » non pas nécessaire ou évident mais « *suffisant* » (279) en faveur de la foi ; c'est qu'en effet les futurs contingents sont annoncés par le prophète avec une certitude à laquelle n'atteignent pas les prédictions tirées des causes : on passe donc, d'une manière homogène, d'une certitude à une autre, de la certitude de la prophétie en elle-même à la certitude de la prophétie comme signe. Tout ceci n'introduit pas précisément en climat d'évidence, et la difficulté de discerne-

ment des signes que S. Thomas ne résoud que par l'intervention « *nécessaire* » (294-5) de la grâce divine est sans doute l'une des raisons qui lui inspirent la prudence si avisée que nous venons de constater. Il reste bien entendu possible de conserver le mot évidence mais à la condition de lui donner un sens propre adapté au cas de la crédibilité : c'est ce que nous ferons un peu plus loin.

c. Le seul cas dans lequel S. Thomas semble parler, touchant la crédibilité, d'une lumière et partant d'une évidence subjective comparable à la lumière naturelle et à l'évidence de démonstration, c'est celui du prophète. La certitude continue d'ailleurs de jouer un rôle prépondérant : il faut que la certitude de crédibilité du prophète soit immédiate et absolue puisqu'elle doit servir de fondement à toute autre certitude de crédibilité (280) ; mais cette certitude résulte d'une lumière intérieure qui peut, pour le prophète lui-même, se suffire entièrement à elle-même sans le secours d'aucun signe (281), et qui mérite par là le nom d'évidence. Le fait que la comparaison de la lumière et des premiers principes ne soit employée par S. Thomas que pour le prophète montre bien que, pour lui, les autres cas (c'est-à-dire les cas habituels) ne présentent pas d'évidence proprement dite. Notons enfin que cette saillie de la certitude vers l'évidence résulte parfois de la modalité personnelle qui affecte la démarche de crédibilité : ce qui, par exemple, donne aux miracles du Christ une valeur probante exceptionnelle, c'est surtout qu'ils furent accomplis par un homme Dieu, né d'une vierge, et qu'ils s'adressèrent *personnellement* aux contemporains du Christ, qu'ils atteignirent et touchèrent tel et tel d'entre eux, au lieu d'être proposés d'une manière en quelque sorte spectaculaire et anonyme ; un grand nombre de Juifs purent dire : ce miracle est pour moi, il aurait pu être pour moi, adressé à moi par le Fils de Dieu ; ils bénéficièrent ainsi en quelque façon de l'« *evidentia attestantis* » dont nous parlions à l'instant à propos du prophète, et l'accumulation de ces cas créa une sorte de climat d'évidence qui rendait plus grave le péché de ceux qui refusaient de croire (282). De telles situations étant exceptionnelles (283), il faut conclure avec S. Thomas que, de soi, c'est à la certitude que l'on doit, dans la crédibilité comme d'ailleurs dans la foi, accorder la prépondérance sur l'évidence. Mais il s'agit, redisons-le, d'une vraie certitude, excluant la crainte de la vérité du parti contraire, d'une certitude qui est maximum dans son ordre (284) : celui des principes à la fois spéculatifs et pratiques qui commandent l'action morale humaine s'ajustant à une foi surnaturelle. Mais à la différence de ce qui se passe dans l'action naturelle, la fin n'est pas ici donnée, même pas intelligiblement, puisque c'est elle qu'il s'agit de prouver. Il en résulte que l'écart entre le fait et le droit, qui entraîne que l'action

-J

"fl. H

llfii!

Λ

: i

humaine doit toujours, en quelque façon, réaliser un irrationnel, ne peut être ici réduit, au moins du côté du sujet, par l'influencé d'une fin déjà présente au titre d'objet connu et désiré : la fin *surnaturelle* n'est pour la crédibilité commençante qu'une hypothèse, et ce n'est pas une hypothèse abstraite qui peut résorber l'irrationalité de l'action. Il convient donc, après avoir fixé les bornes extrêmes de la certitude de crédibilité, d'en analyser les facteurs déterminants.

30. LES FACTEURS DÉTERMINANTS DE LA CRÉDIBILITÉ ; SIGNE ET MOTION DIVINE. HIÉRARCHIE DE LEURS VALEURS

I. En statut épistémologique naturel, la certitude dérive de l'évidence, laquelle est premièrement une certaine manière d'être de l'objet en regard du sujet intelligent, et corrélativement une certaine manière dont l'objet apparaît au sujet (285). Elle est en un mot une relation de l'intelligence à l'intelligible, relation qui se trouve donc modifiée en même temps que l'un ou l'autre de ses deux termes (286). La crédibilité ne comportant qu'une évidence relative, elle atteint une certitude qui dépasse, en droit surnaturel comme en fait, ce qu'aurait permis cette évidence jouant exclusivement avec la lumière et avec les forces naturelles : la certitude que Dieu a parlé n'est pas adéquatement mesurée par l'évidence du même fait, tel est l'irrationnel de la démarche de crédibilité ; nous le retrouverons d'ailleurs dans l'exercice de la foi, et ceci marque, du point de vue qui nous occupe en ce moment, l'enchaînement des deux processus. Cet irrationnel se trouve réduit, par l'action de Dieu lui-même, sur l'intelligence du futur croyant. En quoi nous pouvons distinguer, en liaison avec ce qui précède immédiatement, une double incidence : d'une part cette action divine joue, en crédibilité, un rôle semblable à celui que remplit, dans toute action humaine, la prise intelligible antécédente de la fin, mais toute l'activité est ici reportée sur la fin elle-même qui agit *dans le secret et à l'insu de celui qui se dirige vers elle* ; d'autre part c'est par cette modification de l'intelligence du futur croyant que la crédibilité se trouve, en tant que relation de type intellectuel, transmuée en son fond et rendue objectivement apte à enfanter une certitude dont elle eût été naturellement incapable (287) : la *crédibilité rationnelle*, en tant qu'elle est une *préparation à la foi* comporte de cette manière une évidence qui lui est propre. Ces deux transpositions sont d'ailleurs corrélatives l'une de l'autre, tout comme l'ordre des causes formelles et efficientes répond à celui des causes finales : l'in-

telligence humaine se trouve modifiée en tant qu'elle est au principe de l'évidence de crédibilité dans la mesure même où l'action sur elle du Dieu qu'elle ignore se substitue à l'initiative qu'implique normalement la prise de possession intelligible d'une finalité. C'est maintenant sur cette action de Dieu que nous avons à insister en montrant à quel point elle est requise à la crédibilité et à la certitude de crédibilité.

Nous remarquerons tout d'abord avec S. Thomas que les signes si excellents, si « évidents » (288) qu'on les suppose, sont incapables à eux seuls de produire la foi. L'assentiment de foi comporte en effet une double cause : « Il en est une qui de l'extérieur induit à croire : ce sera par exemple la vue d'un miracle ou l'action persuasive de quelqu'un qui pousse à la foi. Ni l'une ni l'autre de ces deux choses n'est une cause suffisante : la preuve en est que parmi ceux qui voient un seul et même miracle et qui entendent la même prédication, il y en a qui croient et il y en a qui ne croient pas. Voilà pourquoi il faut supposer une autre cause, intérieure celle-là, et qui, du dedans porte l'homme à adhérer à ce qui est de foi. Mais cette cause, les Pélagiens en faisaient uniquement le libre arbitre de l'homme ; et c'est pourquoi ils disaient ceci : le commencement de la foi vient de nous, en ce sens qu'il dépend de nous que nous soyons prêts à adhérer à ce qui est de foi ; mais l'achèvement de la foi vient de Dieu parce que c'est lui qui nous propose ce que nous devons croire. Mais tout ceci est faux. En réalité, lorsqu'il adhère à ce qui est de foi, l'homme est élevé au-dessus de sa nature : il faut donc qu'il ait cela en lui par un principe surnaturel qui le meue du dedans ; et ce principe c'est Dieu. Et voilà comment la foi, quant à cette adhésion qui en est l'acte principal, vient de Dieu qui, par sa grâce, nous meut intérieurement. » (289)

Les signes n'aboutissent donc pas sans une motion divine ; et il est assez clair qu'on devait l'attendre ainsi, sous peine de nier la surnaturalité de la foi ; mais il faut ajouter que le signe considéré en lui-même ne peut atteindre sa valeur définitive de signe, c'est-à-dire remplir adéquatement sa fonction, s'il n'est conjugué à la grâce : c'est qu'en effet les démons peuvent faire de faux miracles « en se servant des causes naturelles comme d'instruments pour produire des effets déterminés » (290), « plus élevés que ne le comporterait la causalité naturelle » (290). Ces effets ne sont pas à proprement parler des miracles puisqu'ils proviennent de causes naturelles, mais ils ne laissent pas de provoquer notre étonnement pour une double raison : d'abord ils sont produits d'une manière qui n'est pas la manière habituelle, ensuite les causes naturelles dont ils procèdent participent quelque chose des puissances spirituelles

qui les utilisent. « Par ce second point surtout ces faits merveilleux se rapprochent du miracle » (290). Semblablement les démons font de fausses prophéties : pénétrant l'enchaînement des phénomènes avec plus d'acuité qu'aucune intelligence humaine, ils prédisent certains faits réellement et objectivement contenus dans leurs causes (291), mais qui paraîtront à l'homme être des futurs contingents (292) relevant de la seule prescience divine (293). Et S. Thomas de conclure que, les démons opérant des prodiges semblables à ceux par lesquels la foi est confirmée, « et de peur que les hommes ainsi abusés croient à un mensonge, *il est nécessaire* qu'ils soient instruits, par l'aide de la grâce divine, du discernement des esprits (294) ; ainsi est-il écrit : Ne croyez pas à tout esprit, mais voyez par l'épreuve si les esprits sont de Dieu. (I Jo. IV, 1) » (295). On peut rapprocher ces vues de S. Thomas de l'anathème porté par le Concile du Vatican contre ceux qui prétendent « que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude » (177). S. Thomas ne dit pas que le miracle ne peut être connu avec certitude puisque c'est en vue de ce résultat qu'il estime *nécessaire* un secours divin spécial ; et le Concile ne dit pas, d'autre part, que la connaissance certaine du miracle peut être obtenue par les seules ressources de la raison naturelle, tandis qu'il donne expressément cette précision en ce qui concerne l'existence de Dieu (296) : il est tout à fait essentiel de compléter ces points de vue l'un par l'autre.

2. Le signe ne remplit donc son rôle, il n'est vraiment lui-même qu'avec l'aide de Dieu. Mais il convient de préciser davantage : quel est, dans ce couple d'éléments inséparables, le signe, la grâce, celui qui est le plus important ? Nous allons voir, en nous bornant toujours à utiliser les mêmes sources, que c'est le second. Si les signes avaient un rôle prépondérant dans l'acquisition ou la stabilisation de la foi, ils devraient faire l'objet d'une recherche diligente, possible à leur sujet puisqu'ils sont d'essence rationnelle ; or le Concile du Vatican s'est refusé à faire de cette recherche un devoir particulier : le Cardinal Franzelin avait notifié à la Commission que la mise en lumière des motifs de crédibilité n'entraînait pas comme conséquence qu'on fût de leur recherche ou de leur méditation une obligation nouvelle pour tous les fidèles (297). Mgr Amat proposa cependant (298) qu'une telle prescription fût l'objet d'un nouveau canon complétant la constitution « de Fide », mais l'amendement fut rejeté à l'unanimité (299). D'autre part l'anathème porté contre quiconque dit que « la révélation ne peut pas être rendue croyable par des signes extérieurs et que par suite les hommes doivent (573) être amenés à la foi seulement par l'expérience interne d'un chacun ou bien par inspiration privée » (300) ne signifie pas que la motion divine intérieure qui conduit à la foi ait moins

de valeur que les signes qui l'accompagnent normalement. Cette déclaration, explique encore le Cardinal Franzelin (301), s'oppose à deux erreurs connexes : « négation des motifs externes de crédibilité » (302) ; et *par voie de conséquence* : (303) (« l'économie ordinaire de la foi, c'est que les hommes y soient amenés par la seule (303) expérience interne » (304), mais « il n'est pas ici question de la grâce intérieure » (305) « dont la nécessité pour la foi est expliquée [en d'autres lieux] » (306). On veut simplement affirmer que l'économie actuelle ordinaire de la genèse de la foi comporte la crédibilité externe « de quelque façon qu'elle soit obtenue, pourvu que celui qui fait acte de foi soit en même temps certain que Dieu a révélé et qu'il croit sur l'autorité de Dieu se révélant » (307). Ce qui, en un mot, est ici condamné, c'est de prétendre que la certitude de crédibilité, d'ailleurs nécessaire, peut être, *d'une manière ordinaire* (308) obtenue *exclusivement* (309) par motion intérieure de Dieu : mais rien n'est indiqué de la valeur de cette dernière comparativement à celle des éléments rationnels.

Le passage le plus clair sur ce point est le dernier paragraphe de la Constitution de Fide, auquel on voudra bien se reporter (310): « Un secours efficace advient d'ailleurs de la vertu d'en haut à ce témoignage [rendu par l'Eglise en tant qu'elle est motif de crédibilité] » (311). Le schéma C portait « *Et même*, un secours *plus* efficace advient d'ailleurs..., etc... » (312). Mais une assez vive opposition (313) contraignit de retoucher cette formulation ; les objectants, rapporte Mgr Martin, craignaient que « la formule primitive ne porte à conclure que la grâce intérieure par laquelle Dieu provoque à croire, appartient au même ordre dont relève l'Eglise [en tant qu'elle est un] secours extérieur » (314). Mgr Martin pense que le nouvel énoncé (remplacement de *efficacius* par *efficax* et suppression de *etiam*) donnera satisfaction (315) parce qu'il « conserve à la grâce interne toute sa dignité » (316) ; il tient d'ailleurs compte d'un autre amendement (317) « en distinguant d'une manière suffisante les secours internes des secours externes » (318). On ne doit donc pas entendre que les motifs rationnels auraient une efficacité propre à laquelle la grâce intérieure apporterait un appoint utile (319) ; elle doit conserver « toute sa dignité », elle ne s'ajoute pas à quelque chose qui existerait déjà, elle compénètre la rationalité qui en est inséparable ; elle ne rend pas « plus efficace », parce qu'il n'y aurait sans elle aucune efficacité (320), mais elle *est* efficace ; et cette efficacité est participée par les instruments rationnels qui, par elle et en elle, composent à leur tour la preuve efficace d'une certitude rigoureuse. Cette importance de la grâce intérieure est également indiquée aux deuxième et troisième paragraphes de la même Constitution de Fide. « Dieu a voulu joindre à

l'aide intérieure du Saint Esprit, des arguments extérieurs...» (321); ce sont les signes qui accompagnent *Vopéralion* intérieure de Dieu (et non l'inverse), simplement pour que « l'hommage de la foi soit en harmonie avec le vœu de la raison » (322). Quant au troisième paragraphe il est formellement consacré à affirmer la nécessité et la valeur de la motion divine : nous avons déjà indiqué (323) comment la suppression de l'incise du début en renforce le sens. On voit donc, comme on devait bien s'y attendre, que le Concile du Vatican reedit en substance ce qu'avait affirmé le Concile d'Orange : c'est Dieu qui donne la foi, c'est lui par conséquent qui a l'initiative tout au long de la démarche qui la prépare ; l'homme doit en établir avec diligence la trame rationnelle, mais en agissant ainsi, non d'ailleurs sans le secours de Dieu, il construit simplement un cadre d'ailleurs nécessaire, que la motion divine vient emplir de sa plénitude. Gardons-nous de renverser la perspective en concevant l'action de Dieu comme s'ajoutant à l'œuvre de l'homme.

S. Thomas achèverait de nous en détromper : les signes, nous l'avons vu (294), requièrent formellement pour lui l'aide divine afin d'être convenablement discernés ; mais cette aide divine appartient à un autre ordre que les signes, et elle l'emporte sur eux en valeur comme en efficacité. « Celui qui croit a un motif suffisant pour l'induire à croire. Il y est induit en effet par l'autorité d'un enseignement divin que des miracles ont confirmé, et qui plus est, par l'inspiration intérieure de Dieu qui lui-même invite à croire » (324). En retour, si le fait de résister à Dieu est un péché, cette résistance est coupable, plus encore parce qu'elle s'oppose à l'« instinct intérieur » que parce qu'elle refuse le témoignage des miracles visibles (325). D'ailleurs, cet instinct intérieur devant être compté au nombre des signes donnés par Dieu (326), toute l'excellence du signe se retrouve, par antonomase, dans la meilleure de ses espèces ; en sorte que la grâce intérieure (327) peut suffire sans le signe (328) extérieur, tandis que l'inverse, nous l'avons vu, n'est pas vrai (294). Ajoutons, dans cette même perspective, que si la grâce intérieure *peut* suffire, il arrive souvent qu'elle suffise *en effet* (329). L'un des membres de la *Commission* demanda que la remarque en fût insérée dans le schéma. « Et Dieu fait souvent que, par la seule illumination de l'esprit, les hommes voient qu'il faut croire » (330). Cette vérité, confirmée d'ailleurs par l'expérience, souligne que le caractère rationnel de la crédibilité tient à une économie de fait : Dieu a voulu des signes, en sorte que la raison pût être « consentante » (331) à l'hommage de la foi, tout en suivant les lois de sa nature ; mais lorsque les exigences critiques s'amortissent, ce qui est d'ailleurs dans la plupart des cas un

mal (33-0> ou lorsque la ferveur intérieure pousse à laisser les signes de côté, ce qui est un bien (333). Dieu n'impose pas comme un devoir un cheminement qu'il n'avait ménagé que par une miséricordieuse condescendance. Il a, pour conduire à la foi, des moyens plus cachés mais qui, étant de soi suffisants, ne diminuent en rien l'obligation où se trouve l'homme d'accorder son assentiment.

3. On se souviendra ici avec avantage d'un principe métaphysique souvent appliqué par S. Thomas : lorsque plusieurs agents sont *ordonnés* à une même fin, leurs actions respectives ne peuvent pas être disjointes les unes des autres : elles sont au contraire *coordonnées hiérarchiquement*, en telle sorte qu'à l'unité de la fin réponde adéquatement celle de l'efficacité qui la réalise. Cette coordination, c'est-à-dire cette intégration commune à un même ordre, ne peut reposer que sur les relations que soutiennent avec la plus haute d'entre elles les autres causes qui lui deviennent par conséquent *subordonnées* ; la cause la plus haute c'est celle qui est le mieux proportionnée à la fin poursuivie, soutenant avec elle une similitude plus étroite, et la saisissant intelligiblement lorsque le cas le comporte. Dans celui qui nous occupe, la réflexion critique rationnelle et les secours de la grâce concourent simultanément à l'infusion de la foi : on ne doit donc pas les concevoir comme des causes séparées qui auraient chacune leur contribution distincte dans le résultat final, mais comme des causes s'intégrant ensemble dans l'unité d'un même ordre. Il est dès lors bien clair, a priori, que l'élément dominant doit être le secours de Dieu, l'« appel intérieur » (*vocatio interior*) (327), l'« instinct intérieur » (*interior instinctus*) (324), parce que d'une part il est avec la foi dans un rapport de similitude beaucoup plus étroit qu'aucun élément rationnel, parce que d'autre part il en est une sorte de prémonition intelligible qui ne cesse de stimuler, d'aiguiser, d'orienter les efforts de la raison (334). Dieu seul comprend ce qu'est la foi ; et il est impossible de savoir quoi que ce soit de la nature de cette vertu, sans une lumière intérieure gratuitement accordée par Dieu. Les touches successives de cette lumière intérieure jalonnent la démarche rationnelle qui, laissée à ses seules forces, serait aussi incapable de s'assigner un but autonome que de s'exercer avec efficacité. La conjonction de la finalité et de l'efficacité, qui jauge, par le degré de son intimité, la valeur des réalités soumises au changement, résulte, en ce qui concerne la crédibilité, du rôle primordial qui y est joué par la motion divine mystérieusement intime et agissante au cœur du futur croyant, dont elle imprègne en quelque sorte toutes les exigences, y compris celle de la rationalité ; aussi est-ce cette motion qui, s'exprimant dans la double transposition nous

? .**..

avons parlé au début de ce paragraphe, établit la crédibilité en son statut de perfection.

31. LA NATURE DE LA CREDIBILITE EST ECLAIREE PAR COMPARAISON AVEC L'INDUCTION SCIENTIFIQUE COMMUNE

Après avoir montré l'existence de la crédibilité, fixé les bornes extrêmes entre lesquelles oscille sa certitude, précisé enfin l'équilibre de ses facteurs constituants (335), il nous reste à en définir la nature, ce qui sera d'ailleurs l'occasion de récapituler ce qui précède. La note essentielle qui convient à la crédibilité est, du point de vue qui nous occupe, la certitude : c'est en effet à ce titre que la crédibilité est requise à la foi et qu'en un sens elle se soude à elle. Cette certitude doit reposer d'autre part sur une évidence appropriée. mais nous avons eu à insister sur le caractère original de ces deux notions dans le cas de la crédibilité. La certitude-évidence de crédibilité (dans la mesure où il y a évidence) comporte bien des éléments que l'on retrouve dans d'autres certitudes et dans d'autres évidences, mais elle en réalise une combinaison qui n'est réductible à aucune autre ; cette combinaison peut être envisagée en elle-même, dans sa teneur naturelle, indépendamment des facteurs surnaturels qu'elle intègre d'ailleurs nécessairement ; elle constitue alors un certain type épistémologique dont on peut chercher à préciser la nature d'un point de vue proprement spéculatif : c'est ce que nous allons faire en comparant les trois cas suivants : disciplines scientifiques naturelles, crédibilité humaine (confiance accordée à la parole d'un témoin), crédibilité divine.

A. Si chaque science considère un aspect particulier du monde sensible ou intelligible, toutes ont en commun d'admettre la régulation *objective* du vrai, en sorte que l'objet de toute science est inclus dans l'objet *propre* (336) de l'intelligence, ou bien peut être décomposé en sensibles *propres* qui font respectivement face à l'activité des différents sens. En un mot, soit par la voie de l'intelligence soit par celle des sens, toute science se réfère à une évidence *objective*, parce que toute science vise la connaissance d'une essence intelligible engagée ou non dans le complexe de l'expérience sensible. L'objet de la crédibilité humaine est tout autre : la véracité du témoin ne peut être matière à évidence parce que, en elle-même, elle ne constitue ni une essence intelligible ni une propriété appartenant d'une manière nécessaire à une nature permanente. La véracité dont on a habituellement besoin est celle qui s'exerce dans l'avenir : il ne s'agit pas ici de connaître une essence en elle-même.

me, mais en tant qu'elle est *cause*, et qui plus est, en tant qu'elle est cause *libre* : contingence doublement irréductible ignorée par la science. Cette difficulté se trouve il est vrai, en crédibilité divine, annulée en même temps que la distinction qui en est l'origine : Dieu en tant qu'il est cause répondant d'une manière nécessaire aux exigences de sa propre nature, la véracité de Dieu étant en particulier un corollaire de sa vérité (337) ; mais il faut prendre garde à ce que l'objet adéquat de la crédibilité divine n'est pas précisément la véracité de Dieu, mais bien la véracité du témoignage porté simultanément par Dieu et par le témoin parlant au nom de Dieu. Ce qu'a besoin de savoir le futur croyant, ce n'est pas que Dieu ne fera positivement rien pour le tromper ; mais c'est que Dieu veut lui devoir, en telles et telles circonstances, la vérité ; c'est que par conséquent Dieu doit, dans ces mêmes circonstances, prévenir toute erreur gravement préjudicielle. C'est pourquoi la crédibilité divine se résoud, en droit, dans une inférence tout comme la crédibilité humaine, bien qu'elle se trouve beaucoup plus proche que cette dernière de l'évidence qui n'appartient qu'aux sciences.

On peut exprimer cette même différence en disant que la connaissance scientifique, si elle n'est pas immédiate, tend toujours à l'être, et enchaîne toujours des évidences immédiates ; tandis que la crédibilité est en droit doublement médiate, puisqu'elle n'atteint que par inférence le sujet auquel elle s'adresse, et par lui seulement les faits qui la concernent ; la crédibilité divine tendrait cependant à se rapprocher de la science dans la mesure où le témoin humain pourrait abdiquer toute initiative pour n'être que l'instrument de la cause incréée : la connexion de la propriété à l'essence (de la véracité à Dieu) devient alors nécessaire, encore que la connaissance du contenu intelligible ne soit généralement obtenue que médiatement.

Laissons de côté les disciplines comme les mathématiques : la connaissance d'une propriété y étant obtenue par évidence intrinsèque, la comparaison avec la crédibilité devient trop lointaine pour être fructueuse. Il reste que, même dans les autres cas, on peut montrer de la propriété envisagée qu'elle est un « *propre* » (338) et par conséquent en montrer l'existence à partir de l'essence ou inversement. Tandis que le fait qui accrédite le témoin ne peut jamais être envisagé, comme un signe *propre* de sa véracité. La connaissance de l'essence serait requise à celle de la connexion nécessaire qu'elle soutient avec le « *propre* » ; or cette connaissance fait défaut : positivement dans le cas du témoin humain dont la liberté peut intervenir pour modifier la nature du signe ; négativement

mais négativement seulement, dans le cas du témoignage divin qui ne se déclare tel qu'en excédant les limites de la nature, alors que l'homme ignore précisément ces limites puisque la connaissance qu'il a de la nature n'est jamais adéquate.

Laissons également de côté la certitude propre aux disciplines exactes, obtenue par évidence ou par déduction, positivement ou négativement ; en un mot, ne nous attardons pas aux cas dans lesquels il y a démonstration rigoureuse soit au sens strict soit au sens large (339), et bornons-nous à la certitude inductive telle que doivent l'atteindre les sciences expérimentales : nous allons voir qu'elle constitue une ligne de partage entre les deux crédibilités humaine et divine. La première en effet ne *Peut* franchir le seuil de certitude qui caractérise l'induction scientifique parce qu'elle comporte, en vertu du jeu de la liberté qui y est inclus, un double degré de faillibilité ; tandis que la crédibilité divine, compensant en une mesure l'errance humaine par l'infailible et providente rectitude divine, *peut* l'emporter en certitude sur l'induction commune. On doit même ajouter que cette circonstance sera généralement vérifiée pour la raison suivante : si les démonstrations rigoureuses produisent une égale certitude indépendamment de leur mode positif ou négatif, il n'en est pas de même de l'induction, et on a souvent noté que la certitude du raisonnement inductif est plus grande lorsqu'il se présente sous forme négative ; on a même fait ressortir (340) que la certitude de *toute* induction tient en dernier ressort à ce que la démarche inductive est, par essence même, de structure apophatique (341), bien qu'elle s'exprime accidentellement sous forme positive.

Or la preuve de crédibilité divine est de type essentiellement négatif. Nous avons laissé de côté cette importante remarque en comparant, un peu plus haut (342), les deux « états » de la preuve de crédibilité : l'un, idéal, conforme à l'essence du préternaturel ; l'autre, réel, résultant de l'information de celle-ci par une finalité humaine. On voudra bien se reporter aux deux schémas syllogistiques I-II (p.199) et III-IV (p. 205) ; on constatera alors, sans qu'il soit besoin d'avoir l'attention très éveillée aux choses de la logique, que la conclusion $p \rightarrow q$ est démontrée *vraie en I*, tandis qu'elle est démontrée *non fausse en IV* ; on constatera également que le nerf de l'argument est, en I, l'affirmation positive de la véracité divine, tandis qu'il est constitué, en III-IV, par l'assertion négative. « Dieu ne peut permettre que l'homme soit objectivement induit en erreur dans le discernement du signe ». Une remarque semblable s'appliquerait aux divers éléments de la preuve : chacun d'entre eux passe d'une formulation positive à une for-

mutation négative parce qu'il se trouve assumé dans un raisonnement dont la conclusion est exprimée négativement ; et cela est, au point de vue qui nous occupe maintenant, d'une importance fondamentale.

Par là se trouve en effet confirmé le rapprochement entre la crédibilité et l'induction scientifique, et ceci tant au point de vue idéal qu'au point de vue réel. Au point de vue idéal d'abord : tout comme il y a une mise en œuvre positive de *Vessence* du préternaturel, correspondant au schéma I, il y a une induction qu'on pourrait appeler cataphatique en ce sens qu'elle conclurait de l'examen de quelques cas à l'énoncé *positif* de la loi en supposant implicitement que l'expérience a livré *Vessence* du phénomène. Mais, dans la réalité, il n'y a pas plus d'induction cataphatique qu'il n'y a de démonstration de crédibilité : parce qu'il manque dans le premier cas l'énumération *adéquate* de tous les types de réalisation qui concernent la loi envisagée, tout comme fait défaut dans le second la connaissance *adéquate* des frontières de l'ordre naturel. L'intelligence humaine fait la même expérience des limites qui lui sont propres, chaque fois qu'elle rencontre la contingence : que ce soit dans l'exploration de l'univers sensible considéré en lui-même, ou bien dans l'examen du rapport du même univers à un ordre qui le transcende. Faut-il, en passant, rappeler à certains apologètes que le « statut scientifique » de leur discipline ne saurait réclamer davantage que ce dont la condition humaine doit se contenter, et dont se contentent en fait les sciences humaines les plus autorisées : la simple clairvoyance de l'humilité devrait suffire à prévenir certains excès. Ainsi crédibilité et induction sont semblables en ce sens que l'une et l'autre s'avèrent incapables d'atteindre l'état idéal qui supposerait la saisie adéquate des essences ; elles sont également semblables dans leur état réel puisqu'elles ont, comme nous le marquons un peu plus haut, la même structure apophatique : et de là vient que la certitude de crédibilité divine est, du seul point de vue de l'analyse logique, de même essence et de même ordre que la certitude inductive commune ; elle est donc supérieure en droit à toute certitude de crédibilité humaine : et nous retrouvons ainsi, par le détour de l'analyse rationnelle, une conclusion qui était, pour le croyant du moins, évidente a priori.

Bi. Pouvons-nous, maintenant, préciser davantage quel rapport existe entre la crédibilité divine et l'induction scientifique ? Nous venons de discerner une double ressemblance, n'y a-t-il pas également quelque différence ? Notre question serait d'ailleurs bien vague si elle ne devait être restreinte, conformément à notre propos, à ce qui concerne la certitude : et cette précision nous indique la

voie à suivre. Si en effet la certitude de la crédibilité et la certitude de l'induction sont de même qualité parce qu'elles reposent sur une preuve de même structure fondamentale, les degrés qui les distinguent se prendront de la rigueur plus ou moins grande avec laquelle cette structure commune est respectivement mise en œuvre^{*} par la crédibilité et par l'induction. Or la mise en œuvre inductive consiste dans le schéma bien connu : si, *toutes choses égales d'ailleurs*, *a* se produit quand *A* se produit, tandis que *a* ne se produit pas quand *A* ne se produit pas, alors *A* est cause de *a* ; mais toute la certitude de la preuve résulte, comme le montre une analyse minutieuse dans laquelle nous ne pouvons entrer, de la constatation négative : *a* ne se produit pas quand *A* ne se produit pas ; et c'est ce que nous avons exprimé en disant que l'induction est par essence de structure apophatique. La mise en œuvre de cette même structure par la crédibilité s'exprimera très simplement en posant :

A = Dieu ne peut permettre que l'homme soit objectivement induit en erreur dans le discernement du signe (c'est la proposition III c de notre analyse antécédente) (342)

a = Conjonction du signe et du témoignage, ou affirmation de la valeur fonctionnelle du signe (c'est ce que désignait précédemment l'implication *p*') *q*).

K

Un mot d'explication sera utile pour restituer à ce schématisme ses bases concrètes. Le signe préternaturel s'insère toujours dans un contexte qui est, lui, proprement surnaturel. D'une part en effet il est ordonné à certifier un témoignage, et c'est ce qu'exprime *a*. Mais d'autre part il ne se produit qu'en vertu d'un appel s'adressant explicitement à Dieu ; que cet appel vienne du thaumaturge ou du prophète, ou de ceux qui les entourent, la signification en est la même : l'homme demande à Dieu un signe, et, comptant sur la véracité et la miséricorde divines, il est certain que Dieu ne permettra pas qu'il se trompe dans l'interprétation du signe. *A*, c'est, concrètement, l'invocation explicitement surnaturelle qui est toujours à l'origine du signe ; mais le *sens* de cette invocation s'exprime bien dans la *proposition* que nous avons indiquée. Dans ces conditions, l'assertion : « si *A* ne se produit pas, *a* ne se produit pas » exprime : en schématisation abstraite, l'essentiel de la preuve de crédibilité, et c'est ce que nous avons analysé précédemment (342) ; en économie concrète, la loi de la production du signe : en l'absence de tout appel ou de toute référence à Dieu, il n'y a pas de signe. Ainsi donc la certitude de l'induction et la certitude de la crédibilité se trouvent bien encloses dans le même schéma originel :

SL *toutes choses égales d'ailleurs...*, *a ne se produit pas quand A ne se produit pas*, *Il est cause de a*. Où donc est la différence que nous nous efforçons de découvrir et qui semble se dérober ? Il faut prendre garde à ce que certaines distinctions, qui paraissent tout à fait claires quand on les formule abstraitement, recouvrent à la vérité des questions fort complexes. Quand nous disons : si, toutes choses égales d'ailleurs... A se produit... A ne se produit pas ; nous supposons qu'il est possible de dissocier A d'avec l'ensemble qui, soit que A se produise, soit que A ne se produise pas, est supposé demeurer égal à lui-même. La véritable difficulté de l'induction, et même de l'induction apophatique, c'est précisément la légitimité de cette dissociation : l'univers sensible est trop lié, trop homogène dans son ensemble, pour qu'il ne soit pas arbitraire et pour autant erroné d'y effectuer des segmentations dont on fait un point de partage catégorique entre l'exister et le non exister. En réalité, A est solidaire de tout le complexe causal parce que A appartient au même ordre que ce complexe : une modification n'atteint jamais A exclusivement, encore qu'elle puisse concerner A *principalement* ; il y a là une cause d'incertitude que l'induction scientifique commune est incapable d'évincer ; le schéma apophatique vaut bien en droit : en fait, il pourra être appliqué avec une rigueur indéfiniment croissante, mais jamais absolument. En crédibilité les choses se présentent tout autrement. A, à savoir rappelons-le l'invocation faite à Dieu ou le contexte formellement surnaturel dans lequel s'insère le signe, est alors distinct par son *essence* même du phénomène physique (signe préternaturel compris) auquel il est associé. Il est dès lors parfaitement clair de concevoir, et parfaitement adéquat de constater, une modification quant à la production ou à la non production de A, à l'exclusion de toute autre modification : et du même coup le schéma apophatique peut s'appliquer rigoureusement. Et comme ce schéma commande, par sa structure, la qualité de la certitude inductive, tout comme il en règle, par sa mise en œuvre, le degré ; il faut conclure que la certitude de crédibilité l'emporte sur la certitude inductive commune. Nous avons ainsi achevé de montrer comment l'induction constitue une ligne de partage entre la crédibilité humaine et la crédibilité divine, et nous avons retrouvé par le jeu même de l'analyse les deux catégories de plus et moins dont nous avions a priori discerné l'existence (343) : la certitude de la crédibilité divine et la certitude de l'induction scientifique sont d'une même qualité qui n'appartient pas à la certitude de la crédibilité humaine ; mais la certitude de la crédibilité divine réalisant, et elle seule, le maximum compatible avec cette qualité, elle l'emporte par le degré sur la certitude de l'induction scientifique.

r



L'affinité de structure entre la crédibilité et l'induction se trouverait d'ailleurs confirmée par l'examen de la répétition ; sans entrer dans l'étude approfondie de cette délicate question, rappelons que l'itération de la même expérience accroît progressivement la certitude (343) de la loi qu'elle confirme, tant que le processus inductif ne se trouve pas clos par l'évidence. En ce qui concerne la crédibilité humaine, la répétition d'épreuves favorables au témoin accroît évidemment la certitude de la véracité de celui-ci ; le mécanisme d'intégration objective sur lequel reposent le développement et l'approfondissement des *habitus* (125) est, dans le témoin, le fondement de l'accroissement de certitude de celui qui l'observe : il est probable que celui qui s'est montré véridique dans un grand nombre de cas le soit encore lors d'une expérience nouvelle, parce que cette répétition a développé en lui une inclination capable de polariser sa liberté elle-même. La *répétition* du signe qui développe la crédibilité divine peut concourir, tout comme en crédibilité humaine, à un accroissement de certitude, mais c'est d'une manière purement subjective et en quelque sorte accidentelle à la certitude elle-même. De soi, deux miracles ne prouvent pas plus qu'un seul vrai miracle convenablement constaté : ceux qui requièrent la répétition du signe, assimilant ainsi l'observation du préternaturel à une sorte d'expérimentation humaine dont Dieu doit remplir le cadre, sont généralement dans des conditions telles que la preuve par signe est sans prise sur eux. Il y a bien, du côté du sujet, ainsi que nous l'avons noté plus haut (344), un mécanisme d'intégration en fonction duquel l'itération du signe peut acquérir une certaine valeur : la constatation d'un fait insolite produit toujours un choc que la répétition n'amortit pas et qui se traduit normalement en ébranlement rationnel ; d'autre part une foi commençante inscrira aisément au compte de la Providence les signes qui, répétés, seront interprétés comme les manifestations assidues de sa sollicitude. Mais tout cela tient aux dispositions du sujet, non à la démarche de crédibilité formellement envisagée en sa rationalité. A ce dernier point de vue, il faut tenir que la répétition du signe est sans influence intrinsèque sur la valeur de la preuve. Et ceci est un nouvel indice du caractère négatif de l'argument de crédibilité : lorsqu'il s'agit en effet d'une connexion positive, la répétition permet non seulement de préciser des nuances qui étaient d'abord passées inaperçues, mais elle met nécessairement en œuvre des éléments nouveaux en vertu du jeu de la contingence, tandis que l'amélioration de précision due à l'itération ne peut être que subjective s'il s'agit seulement de prouver une disproportion. Nous retrouvons donc, par un cheminement secondaire, le principe fondamental qui permet une comparaison fructueuse entre la preuve de crédibilité divine et l'induction scientifique commune : elles sont l'une et l'autre de

structure apophatique ; et c'est ce qui les distingue de la crédibilité humaine dont la justification beaucoup plus fragile repose sur une structure cataphatique.

Bz. Achéons le parallèle que nous avons institué entre ces trois éléments : il est bien clair qu'il ne peut avoir de sens que si on se borne à considérer, dans la crédibilité divine, ce qu'il peut y avoir de commun avec la crédibilité humaine et l'induction scientifique, c'est-à-dire l'économie naturelle. Nous en avons considéré jusqu'à présent l'aspect intellectuel qui est aussi le plus formel ; il nous reste à dire un mot de l'incidence volontaire. La recherche scientifique prend toujours soin d'« objectiver » au maximum son propre objet ; c'est-à-dire de le poser comme un observable absolument déterminé en lui-même et n'ayant en retour aucune influence sur l'observateur, du fait de l'observation effectuée par celui-ci (345). Il en résulte immédiatement que l'appétibilité de l'objet est en équation parfaite avec sa valeur de vérité : la convertibilité du vrai et du bien ne se trouvant alors, pour le sujet qui observe, gauchie par aucune interférence secondaire. C'est cela qui est vrai, qui est bien, bien concernant immédiatement l'esprit comme il va de soi ; et réciproquement le seul bien qui soit recherché, c'est ce bien de l'esprit qui est le vrai. La recherche scientifique est, il est vrai, une certaine action humaine ; or toute action humaine va du bien désiré au bien possédé en passant par le vrai, et l'action immanente ne fait pas exception à cette règle. Cependant, à y regarder de près, il n'y a pas pour autant disjonction entre le vrai et le bien, mais plutôt entre l'hypothétique et le réel : l'hypothèse qui n'est, pour l'esprit, qu'un bien possible devient, vérifiée, un bien effectif ; en conséquence le rôle de la volonté est normalement conjugué à celui de l'intelligence, de telle façon qu'il n'y a ni d'une part ni de l'autre aucun empiètement : toute régulation intelligible n'est pas moins un bien pour l'esprit qu'elle ne constitue une norme pour le déploiement volontaire.

La crédibilité ne se présente pas avec le même équilibre idéal. Le témoin dont on a, à maintes reprises, contrôlé la véracité, conserve toujours la liberté de tromper et de substituer une intention volontaire discontinue à cette sorte d'intention de nature accumulée en lui sous forme d'« habitus » (125). Cette superposition fallacieuse est propre à induire en erreur celui qui observe, et ceci d'autant plus facilement qu'elle exploite son inclination spontanée : l'observateur peut en effet avoir intérêt à ce que le témoin soit véridique (ou inversement), et, mû par son désir, il acceptera comme vrai l'acte insincère qui masque le faux témoin, parce que cet acte se présente pour lui comme un bien (286). En sorte que

la *conjonction* artificielle et fallacieuse, dans le témoin, de deux intentions de soi divergentes risque d'entraîner pour l'observateur une inférence non moins fallacieuse : celle de conclure du bien au vrai, alors que l'ordre objectif impose de conclure du vrai au bien ; non certes qu'il n'y ait convertibilité entre ces deux choses, mais on ne peut conclure au vrai qu'à partir d'un vrai bien, c'est-à-dire d'un bien qui a été éprouvé tel par sa conformité aux nonnes objectives fixées par le vrai. Notons d'ailleurs que ce dédoublement toujours possible de l'action du témoin peut faire l'objet d'une perception psychologique originale, et par là d'une critique systématique qui aidera à prévenir toute erreur ; mais ceci n'est possible que si le sujet intéressé est d'abord rigoureusement rectifié en ce qui concerne son propre bien : il faut qu'il sache quel est son vrai bien pour pouvoir effectuer, dans l'ordre du bien, les discernements qui permettront de conclure authentiquement au vrai à partir du bien qui apparaît. C'est pourquoi la crédibilité, même envisagée sous son aspect formellement cognitif, est absolument inséparable de l'activité volontaire. C'est le bien du sujet tout entier qui intervient ici pour majorer ou pour diminuer la valeur *apparente* du témoignage (346) : ce déplacement est parfaitement légitime s'il contribue à serrer de plus près la valeur *objective* de ce même témoignage, mais il exige, pour tomber juste, un sens exact de l'engagement de toute la vie humaine en regard des objets transcendants ou connaturels qui lui font face, sens qui n'est donné que par la grâce justificante (349).

Aussi la certitude à laquelle aboutit la démarche de crédibilité est-elle nécessairement une certitude morale (347), non seulement parce qu'elle doit se développer dans le climat de contingence propre à la morale, mais surtout parce qu'elle ne peut être obtenue avec correction et sécurité qu'au prix d'une rectification morale constante, c'est-à-dire d'un réajustement toujours vigilant du vouloir foncier à la fin humaine adéquatement envisagée (348). Si nous passons maintenant à la crédibilité divine, il faut évidemment éliminer la dualité d'intention dont nous venons de parler : Dieu ne peut pas vouloir tromper et toute l'efficiences seconde par laquelle il meut l'homme intérieurement, en même temps qu'il lui présente premièrement et objectivement le message de vérité, ne peut qu'incliner l'homme à reconnaître la véracité divine avec plus d'aisance. Il résulte de là que toute assimilation fallacieuse du bien et du vrai est supprimée au moins quant à son origine objective ; mais elle demeure possible en vertu de sa cause subjective, et la rectification morale n'est pas moins nécessaire pour discerner le bien véritable inclus dans la véracité divine que pour écarter le bien apparent fallacieusement associé aux assertions du faux té-

moins (349). Nous avons d'ailleurs vu que le raisonnement de crédibilité tire sa certitude, non de la connexion nécessaire des éléments qu'il assume, mais des rapports que ceux-ci soutiennent avec la destinée humaine (350) : c'est dire que l'activité volontaire conserve tout son rôle en crédibilité divine, et que l'on devra au sujet de cette dernière parler également de certitude morale ; mais les facteurs objectifs de contingence se trouvant ici considérablement amortis, en raison du rôle dominant joué par le témoin principal qui est Dieu, cette certitude ne devra plus être appelée « probable » : elle réalise en droit, dans l'ordre moral, le maximum de certitude dont celui-ci est capable. La crédibilité divine se rapproche d'ailleurs encore, à ce point de vue, de la juste économie du vrai et du bien, réalisée dans l'induction scientifique : dans un cas comme dans l'autre il s'agit de passer de l'hypothétique au réel, non de combler entre le vrai et le bien un écart qui demeure toujours possible en crédibilité humaine ; sans doute cet écart existe-t-il en crédibilité divine, mais sa cause étant purement subjective il tend à s'annuler dans la mesure où l'intelligence et la volonté atteignent leur équilibre normal également éloigné de l'excès critique et de la séduction facile. Les rapprochements que l'on vient de constater font dès lors comprendre comment la certitude morale de crédibilité divine doit être comparée à la certitude de l'induction scientifique achevée, et non à celle de l'induction commençante qui n'est qu'une accumulation de probabilités ; comment, en conséquence, cette certitude une fois acquise, il n'y a pas lieu de la soumettre à nouveau à une critique négative : ce qui peut être légitime en crédibilité humaine en raison d'un empiètement volontaire qui n'est que trop fréquemment une réponse facile à la sollicitation des faits, cesse, en droit, de l'être en crédibilité divine ; dans ce dernier cas, tout comme dans l'induction scientifique, la rectification volontaire peut et doit être parfaite, puisqu'elle trouve, quant à son conditionnement objectif, une même assurance.

Ci. Ajoutons même que si la seule lumière rationnelle, dont nous venons de faire état, indique que tout retour critique sur la crédibilité divine une fois obtenue est privé de fondement, les secours surnaturels accordés par Dieu en vue de cette crédibilité rendent cet examen critique illégitime. Ce point, défini par le Magistère, projette sur la nature de la crédibilité une nouvelle lumière : nous nous y arrêtons un moment. Nous noterons tout d'abord que la question de la révision de l'assentiment est formellement liée au rôle de la volonté. « La volonté ne peut faire que l'assentiment de foi soit en lui-même plus ferme que ne l'entraînerait le poids des raisons qui le commande (351). Et par conséquent on peut, [sans manquer de] prudence, rejeter l'assentiment

suraturel que l'on avait auparavant » (352). Ea **seconde proposition**, condamnée comme un corollaire de la première qui est erronée, montre clairement que la raison pour laquelle il n'est pas « prudent » de révoquer un assentiment suraturel, c'est qu'il existe, dans la foi, une contribution originale de la volonté. Cet assentiment suraturel est, d'après le premier de nos deux textes, celui « auquel on est poussé par les raisons [de croire] » : c'est donc bien l'assentiment qui couronne la démarche de crédibilité (353) ; en sorte que l'illégitimité d'une révision critique de la crédibilité résulte bien de la possibilité d'une plus-value volontaire qu'une démarche purement rationnelle est, de soi, incapable de produire. C'est d'ailleurs ce qu'a confirmé le concile du Vatican : « les catholiques se peuvent avoir de juste cause pour révoquer en doute la foi qu'ils ont reçue sous le magistère de l'Eglise, suspendant leur assentiment jusqu'à ce qu'ils aient élaboré une démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi » (354). Le Concile admet bien qu'en fait la crédibilité est parfois remise en doute, puisqu'il condamne cette manière de faire : or il est bien clair qu'un tel retour en arrière serait impossible dans le cas d'une démonstration scientifique pure et simple ; mais c'est précisément parce que la crédibilité n'est pas d'essence exclusivement rationnelle qu'un tel statut lui est refusé. Elle requiert, outre la démarche de raison, des secours qui s'adressent aussi bien à la volonté qu'à l'intelligence, puisqu'indistinctement à tout le sujet humain (355).

a. D'une manière plus précise, les documents conciliaires permettent de distinguer deux formes du secours suraturel qui sous-tend la démarche de crédibilité, selon qu'il s'adresse à l'intelligence ou à la volonté. Ce secours s'appelle, dans le premier cas, *illumination du Saint Esprit*, dans le second *inspiration du Saint Esprit* (35b). C'est même proprement à *l'inspiration* du Saint Esprit qu'il revient d'amener « la volonté de l'infidélité à la foi » (357) et il est normal d'autre part, qu'en vertu d'un symbolisme constant, *l'illumination* s'adresse, au cours du même processus, à *l'intelligence*. Enfin, et ceci est fort important pour comprendre le statut exact de la crédibilité, l'homme *peut toujours refuser la grâce de l'inspiration* tandis qu'il *ne peut pas n'être pas touché par la grâce de l'illumination lorsqu'elle lui est présentée* (358). Le concile de Trente, en fixant ce point et en s'exprimant de cette manière, se montre fidèle à la précision traditionnelle : l'intelligence en effet, laissée à elle-même, ne peut pas ne pas percevoir comme étant vrai ce qui est vrai, c'est la volonté et elle seule qui peut contraindre l'intelligence à proférer un jugement contraire à la perception intime de cette dernière, c'est-à-dire à refuser la lumière. La substitution, dans la même phrase, du mot *inspiration* au mot *illumina-*

lion — Dieu touche le coeur de l'homme par *Villumination* du Saint Esprit, il n'est pas vrai que l'homme ne fasse rien en recevant cette *inspiration* qu'il pourrait rejeter (358) — peut paraître singulière ; mais elle est très significative : s'il faut dire, en rigueur de termes, que l'on résiste à l'inspiration et non à l'illumination, c'est parce que le rejet de la lumière étant d'origine formellement volontaire, l'inspiration concerne non moins formellement la volonté. On voit donc qu'il y a tout au long du processus qui prépare la foi, tout comme il y a dans la foi elle-même, une constante correspondance entre : intelligence, illumination, assentiment d'une part ; volonté, inspiration, consentement d'autre part. Ceci conduit à distinguer deux manières bien différentes d'envisager la crédibilité. Nous appellerons *crédibilité adéquatement prise*, ou crédibilité considérée dans sa *structure adéquate*, celle qui comporte indissolublement les démarches intellectuelles et volontaires, et par conséquent l'illumination et l'inspiration qui introduisent la foi : c'est la crédibilité réelle, celle que livre la plus banale expérience. Nous appellerons *crédibilité formellement prise*, ou mieux *crédibilité rationnelle formellement prise*, la démarche de raison que l'on peut isoler dans la préparation à la foi en y faisant abstraction de tous les éléments affectifs et volontaires, et en laissant également de côté, au moins en général, l'illumination du Saint Esprit qu'il est d'ailleurs difficile de disjoindre d'avec l'inspiration du même Esprit. Cette crédibilité formelle est en quelque sorte un squelette inapparent, mais elle constitue également l'essence abstraite que s'attachera à décrire la méthodologie apologétique ; nous n'avons pas à nous en occuper dans cet ouvrage, mais nous ferons à son sujet deux remarques complémentaires.

KJ?

U

b. Elles viseront d'une part à affirmer la légitimité d'un point de vue purement formel, même en matière de crédibilité ; d'autre part à préciser en quelle manière l'abstraction qui lui correspond peut être fidèle à la réalité ; la distinction que nous proposons ne pourra qu'y gagner en clarté. Est-il, à son sujet, besoin de rappeler que le procédé abstraktif est à la base même du savoir humain. Dans un ensemble complexe nous considérons un élément déterminé de préférence à tous les autres : sans d'ailleurs nier l'existence de ceux-ci, nous portons notre attention sur celui-là afin de le mieux analyser. Ce procédé, qui est non seulement légitime mais encore indispensable en intellection humaine, se présente de manières assez différentes, selon que l'élément isolé est capable de subsistance propre ou bien est par essence relatif au tout dont on l'extrait ; la définition qui en est donnée peut être adéquate dans le premier cas, tandis que dans le second elle appelle un indispensable complément. La foi offre à cet égard un exemple aussi sug-

Hr l

gestii qu'on peut le souhaiter : la foi est, comme nous le verrons une vertu de l'intelligence (359)» elle est d'essence intellectuelle et peut être en ce sens, mais en ce sens seulement, définie comme une vertu intellectuelle (359) î cependant la motion volontaire que l'on peut considérer comme accidentelle à la *définition de* la foi est « essentielle à la foi » (360), parce que l'activité de l'intelligence croyante requiert d'une manière actuelle et concomitante l'impulsion volontaire qui en est la cause (361) ; en sorte que la définition formelle de la foi n'en exprime pas *adéquaiem'ent* la structure. Cette anomalie se présente rarement d'une manière aussi aiguë, mais il n'est pas étonnant que nous retrouvions dans la préparation à la foi ce qui affecte la foi elle-même. Ce parallélisme, qui constitue un fondement non négligeable en faveur de la distinction que nous avons faite, dictera également les deux remarques que nous voulions présenter.

Tout d'abord il est légitime d'abstraire et de définir « formellement » : c'est une condition élémentaire de précision. Si on ne considérait la foi que dans sa cause on ne pourrait la distinguer de la charité, car alors l'une comme l'autre procéderait de la volonté placée sous l'emprise du bien divin : or ces deux vertus se distinguent puisqu'elles sont même, dans le cas de la foi morte (362), séparées. On envisage donc la nature de l'acte de foi : assentiment à une vérité ; et on dit que la foi est dans l'intelligence parce que c'est à l'intelligence qu'il revient *immédiatement* de former un jugement pouvant recevoir la qualification vrai ou faux. Semblablement, laissant de côté tous les facteurs d'ailleurs nécessaires de la démarche de crédibilité, on peut n'en considérer que l'élément ultime et par conséquent spécifique : le jugement de crédibilité — crédentité. Et le fait qu'il s'agit d'un jugement permet, tout comme pour la foi, de « formaliser » la crédibilité sous sa seule incidence intellectuelle. Il y a une crédibilité formellement prise : elle consiste dans l'agencement rationnel dont nous avons rappelé le schéma un peu plus haut (363), mais elle intègre d'une manière plus large au titre de fondement prochain tous les actes du futur croyant en tant qu'ils sont des actes d'intelligence et en tant qu'ils marquent, vers le jugement de crédibilité, une progression rationnelle. Cette progression rationnelle peut être envisagée en elle-même objectivement, elle peut alors constituer l'objet d'une science ; et nous ne craignons pas de dire, avec le P. Gardeil, que cette science parfaitement rationnelle et parfaitement objective peut comporter une véritable démonstration de crédibilité (364). Il est au moins un cas dans lequel la chose est tout à fait claire : celui des démons ; ils ne savent pas adéquatement quelles sont les possibilités de *tout* l'ordre naturel, parce qu'il y a répétons-le une frange

de contingence que Dieu seul connaît (293), mais ils discernent parfaitement ces possibilités quant aux segments de l'ordre naturel qu'ils dominent par leur pénétrante intelligence. Les signes relatifs à ces segments sont connus *dans leur essence* comme préternaturels, et constituent par conséquent (363) une démonstration métaphysique nécessaire du fait que Dieu a parlé. Sans atteindre à un achèvement aussi pariait, le cas humain de la crédibilité formellement prise est lui aussi susceptible d'un statut scientifique : il comporte en effet un ensemble de données objectives capables de fonder une conclusion certaine ; il laisse, il est vrai, en son dehors la visualisation des connexions nécessaires, mais c'est là le fait de la structure inductive que partagent la plupart des sciences humaines, sans que l'on songe pour autant à leur refuser le nom de science ; et nous avons montré d'autre part que la certitude de crédibilité est normalement au moins égale à la certitude inductive commune (365). Il n'est d'ailleurs pas indispensable, quand on se place à ce point de vue tout à fait objectif qui commande la science de crédibilité, de distinguer différents domaines d'application suivant aux capacités de mise en œuvre du sujet : l'objet doit être considéré en lui-même, quant au discours rationnel qui le constitue, non moins que dans le jugement terminal qui le spécifie. La crédibilité ainsi envisagée constitue donc un cycle rationnel fermé qui se suffit entièrement à lui-même. Telle est l'essence de la crédibilité rationnelle ou si l'on veut la crédibilité rationnelle formellement prise. Le fait de dégager cette structure permet de distinguer nettement l'apologétique, dont elle constitue l'objet, d'avec les disciplines adjacentes qui sont capables de persuader sans prouver avec certitude : c'est là un avantage incontestable.

0.

c. Mais il faut ajouter, et ce sera notre seconde remarque, que la crédibilité formellement prise se réduit à la crédibilité des démons. Dans tous les autres cas, un facteur essentiel à la démarche de crédibilité, essentiel en ce sens que sans lui il est impossible qu'elle se réalise, vient non seulement s'adjoindre à l'essence de la crédibilité, mais composer *intrinsèquement* avec elle : de la même manière que la motion volontaire essentielle à la foi (360) compose intrinsèquement avec l'essence intellectuelle de la foi dans tout acte de foi réel. Ce facteur, caractéristique de la crédibilité adéquatement prise, c'est, nous l'avons vu, la grâce illuminatrice et inspiratrice en tant qu'elle révèle à l'homme sa destinée surnaturelle et l'incline à un engagement en substituant, dans le cadre constitué par la preuve abstraite, une certitude efficace vis-à-vis de la fin à une certitude purement formelle. Ajoutons même que du point de vue de la crédibilité réelle, nous voulons dire celle qui existe vraiment, c'est l'élément non essentiel qui devient le prin-

cial : tout comme la motion volontaire a dans la foi, à un certain point de vue, la « primauté » (366). Cette comparaison entre la foi et sa préparation est très éclairante parce qu'elle rapproche deux états qui sont en réelle continuité psychologique : mais la pousser trop loin serait oublier le caractère absolu de la grâce de la foi : la spécification intelligible de la lumière de foi conserve toute sa rigueur au sein même de l'acte de foi exercé, tandis qu'il n'en va pas nécessairement de même en ce qui concerne le rapport de la crédibilité formellement prise à la crédibilité réelle. La preuve rationnelle n'est plus nécessairement l'armature de la preuve concrète : elle peut l'être, elle est normalement et habituellement impliquée ; mais elle peut faire défaut : on dit généralement que, dans ce dernier cas, il y a « suppléance », entendons que des secours plus puissants à l'encontre de Dieu « suppléent » à un exercice rationnel trop débile, voire inexistant ; l'expression nous semble malheureuse parce qu'elle insinue en premier lieu que la démarche rationnelle est en concurrence avec l'action divine et en second lieu que c'est à la démarche rationnelle qu'il revient de « suffire » en droit. Nous avons vu un peu plus haut (367) qu'il n'en est pas ainsi en crédibilité réelle ; il est indubitable que l'insuffisance notoire de la réflexion ou de l'information appelle un renforcement des secours de Dieu, mais on ne saurait pour autant concevoir que le cas normal comporte un tronçon rationnel échappant à ce secours.

Le concile du Vatican s'exprime tout autrement : ce sont au contraire le miracle et la prophétie qui sont « joints à l'aide intérieure du Saint Esprit » (368), ce sont eux qui suppléent à l'hétérogénéité que présente la grâce à l'égard de tout enracinement rationnel. Les signes ne constituent en quelque sorte que l'une des multiples sources du grand courant de la crédibilité : cette source rationnelle peut être partiellement ou totalement tarie sans qu'il en résulte *nécessairement* un grand inconvénient. C'est Dieu qui meut sa créature vers lui, et il manifeste magnifiquement sa Sagesse en respectant au cours de cette ascension délicate l'ordre de nature qu'il a institué : il s'adresse simultanément à tout l'homme, il l'attire conformément à toutes ses puissances pour lui mieux découvrir toute l'amplitude de sa destinée : Dieu agit l'homme sans que jamais l'action de Dieu cesse, en droit, d'être en parfaite équation avec la nature de l'homme ; le fondement radical de la crédibilité adéquatement prise c'est donc la Sagesse de Dieu, tout comme son expression originelle et décisive consiste en la perception harmonieuse que l'homme acquiert de sa destinée totale. On fausserait donc la véritable crédibilité en la faisant dépendre par déterminisme *formel* de l'un de ses éléments, alors que tout ce qu'elle intègre relève d'un déterminisme *de finalité* : on méconnaîtrait singulière-

ment l'harmonie de la véritable crédibilité en y réduisant à une nécessité rationnelle dérivant d'une exigence créée, ce qui est en réalité une convenance éminente fondée en la divine Sagesse.

S. Thomas qui a, comme nous l'avons vu, analysé le rôle de la raison en lui-même, ainsi que l'impose la question du signe, a également situé le complexe raison-signes en fonction d'éléments concomitants, en envisageant globalement la préparation à la foi. Commentant S. Jean, il se demande comment Dieu peut « tirer l'homme » sans le contraindre (369) : ce qui est, en substance et vu en métaphysique divine, toute la question que s'efforce de résoudre la crédibilité ; c'est Dieu qui attire, cela va de soi : mais l'homme doit, dans ce moment même, demeurer libre, voilà la question. La réponse est donnée dans l'Écriture elle-même ; il suffit d'en coordonner les éléments au moyen du procédé analogique coutumier : tous les moyens dont nous voyons qu'on peut user pour infléchir sans la violenter une volonté humaine, ce sont tout simplement ceux-là dont Dieu use. La persuasion (274), qui sera la source libre et efficace de l'engagement nouveau, peut être le fruit d'une conviction (274) intellectuelle ou bien le résultat immédiat d'une stimulation volontaire. Dans le premier cas, la conviction est elle-même, bien entendu, produite par Dieu ; mais Dieu peut atteindre l'esprit soit directement en son dedans par la révélation, soit du dehors par la médiation des signes : la première manière peut suffire à elle seule, non pas la seconde (370). D'autre part la persuasion peut résulter immédiatement d'un attrait affectif lequel se distingue lui-même selon l'extériorité et l'intériorité ; non pas qu'il puisse s'agir de poser entre le siège intime de la persuasion et Dieu un intermédiaire qui affecterait l'action divine d'une extériorité relative : c'est Dieu qui toujours meut immédiatement ; mais il peut mouvoir soit à la manière d'une fin désirable qui est extérieure au moins en ce sens qu'il la faut atteindre, soit au titre de stimulation rigoureusement immanente : complaisance pour la vérité, jouissance anticipée de la béatitude, attrait de la « majesté du Père » ou de la beauté du Christ... ou bien d'autre part instinct intérieur (327). Les qualités de l'objet désiré persuadent l'appétit comme les signes la raison ; l'instinct intérieur est une sorte de révélation affective entièrement intime au sujet. On voit que si on pouvait nombrer les membres de ces distinctions, la crédibilité rationnelle ne constituerait selon S. Thomas qu'un fort modeste quart des cheminements qui conduisent à la foi. On pourrait faire équivaloir la « crédibilité adéquatement prise » à l'ensemble de ces cheminements, mais il est préférable d'en caractériser la nature et c'est ce que nous avons essayé de faire un peu plus haut. Nous voyons maintenant que, si on laisse de côté en S. Thomas la dis-

inction entre extériorité et intériorité qui n'est qu'accidentelle, les deux couples qui lui correspondent : preuve par signe-attraire affectif et révélation-instinct intérieur, recouvrent la même réalité substantielle. Dieu accorde un secours que les deux puissances fondamentales de l'entendement différencient conformément à leur nature ; que l'on dise révélation et instinct avec S. Thomas ou bien illumination et inspiration avec les documents conciliaires ne change rien à la chose : on désigne d'une manière ou de l'autre l'élément surnaturel et d'ailleurs essentiel de la crédibilité adéquatement prise ; le second élément, également essentiel, c'est la réponse de l'homme à l'invitation divine : cheminement rationnel qui abstraitement envisagé constitue le fondement de la crédibilité formellement prise, prise de conscience de la fin qui est au principe de la rectification volontaire.

d. En résumé, nous voyons que si, en vue de bien préciser la nature intellectuelle de l'acte qui termine la démarche de crédibilité, il est légitime et nécessaire de distinguer et d'étudier pour elle-même la crédibilité formellement prise ; il est indispensable de se souvenir que celle-ci n'est en un sens qu'une abstraction, et que la crédibilité réelle ou adéquatement prise comporte, non pas seulement en fait de par le jeu psychologique du sujet, mais en droit et en vertu de la fonction qu'elle doit remplir, des éléments que la crédibilité formellement prise laisse à bon droit dans l'ombre. Poser comme absolu un terme qui n'est qu'un abstrait c'est se vouer à reconstruire ensuite arbitrairement ce que l'abstraction permettait seulement d'analyser ; ainsi réduire la crédibilité à son essence abstraite, ce serait s'exposer à d'inextricables difficultés et se condamner par avance à des solutions artificielles, quand force serait bien d'y réintroduire ce qu'elle contient par droit divin. La distinction que nous proposons n'est donc pas comparable à celle qui existe entre les espèces d'un même genre : il n'y a pas deux crédibilités spécifiquement différentes ; il y a simplement que la complexité de structure de la démarche de crédibilité impose objectivement à celui qui veut en faire l'étude précise d'adopter successivement des points de vue divers. La foi, bien que moins complexe que sa préparation, requiert déjà une problématique semblable : nous avons signalé, en passant, dans sa structure (360-362), et nous retrouverons dans sa certitude qui est à la fois objective et subjective (371), le chef de distinction qu'il est indispensable d'appliquer à la crédibilité et que nous concrétisons dans les deux mots formel-adéquat. On voudra bien ne voir dans cette expression qu'une condensation commode n'ajoutant rien de substantiel aux analyses que nous avons faites des documents traditionnels. Selon les points de vue auxquels nous avons été amenés à l'envisager,

nous avons observé, dans la démarche de crédibilité, une ~~compéné-~~tration du naturel et du surnaturel, de l'intellectuel et du volontaire, de la nécessité objective de la preuve par signe et de la certitude qu'elle développe dans le sujet. Les termes de ces dichotomies sont bien loin de s'équivaloir, mais il y a cependant entre eux des affinités qu'il est bon de mettre en évidence. Nous avons assez insisté sur ce fait que *toute* la crédibilité, qu'elle soit raisonnable ou volontaire, subjective ou objective, est simultanément, indissolublement, naturelle et surnaturelle ; cependant, c'est du côté volontaire que l'action de la grâce est à la fois la plus nécessaire parce que c'est dans l'appétit que la blessure originelle demeure le plus profondément inscrite (372), et la plus décisive parce que c'est la volonté « qui peut y résister » (358). D'autre part, la volonté s'adresse au bien tout comme l'intelligence au vrai, mais le bien qui commande l'action morale c'est le bien tel qu'il est appréhendé par le sujet (286) ; et, très particulièrement dans le cas qui nous occupe, le bien n'intervient pas par sa teneur objective mais en tant qu'il est fin, c'est-à-dire en tant qu'il est actuellement proportionné à l'exigence du sujet ; on comprend donc que toute prévalence de la fin et de la volonté dans la démarche de crédibilité infléchisse du côté du sujet les valeurs qui y sont incluses, tandis que l'activité de la raison demeure mesurée par les structures objectives : certitude d'un côté, nécessité de l'autre (373). Cela étant, il est très naturel que la crédibilité formellement prise associe les trois éléments : preuve nécessaire incluse dans l'objectivité du signe, démarche intellectuelle, mise en œuvre de la lumière naturelle de la raison : elle devient un cycle rationnel fermé ; mais elle devient par là même difficilement capable de peser sur le vouloir, à moins qu'elle ne soit la crédibilité des démons, et cela dans la mesure où les éléments précédents sont considérés comme la constituant non seulement essentiellement mais exclusivement : nous nous garderons de le faire, et même la constitution d'une « apologétique scientifique » ne le requiert pas. Quant à la crédibilité adéquatement prise, c'est en principe toute la crédibilité intégrant en sa structure complexe tous les éléments que nous avons mentionnés ; mais pour plus de clarté nous désignons de préférence par cette expression la crédibilité réelle dans laquelle la fin humaine, la rectification volontaire et les grâces d'inspiration qui la soutiennent, jouent un rôle de premier plan ; elle n'exclut pas la crédibilité formellement prise, à moins bien entendu que celle-ci ne soit elle-même prise au sens *exclusif* et *fermé* que nous venons de rejeter : elle en assume au contraire la valeur probative, mais elle n'en conserve que la rigoureuse certitude tandis qu'elle en laisse provisoirement dans l'ombre le fondement objectif nécessaire. Crédibilité formellement prise et crédibilité adéquatement

“
H

Λ9η

i

prise constituent en quelque sorte deux pôles ouverts l'un vers l'autre, entre lesquels se joue une démarche vivante singulièrement complexe qui ne peut tendre vers le premier sans faire sans cesse retour au second. Nous verrons comment la lumière de foi et elle seule donne au croyant l'intelligence véritable de l'unité de ce processus.

C2. Cette distinction étant faite, et la nécessité du secours divin pour rendre la crédibilité efficace étant ainsi à nouveau soulignée, mais cette fois par sa double incidence, volontaire aussi bien qu'intellectuelle, revenons rapidement à la question de la mise en doute de l'assentiment surnaturel. En telle occurrence, deux catégories de raisons peuvent être, à priori, invoquées : les unes, objectives, visent la teneur de la preuve et concernent l'intelligence ; les autres tiennent à la disposition du sujet et dépendent de l'activité volontaire. Il peut se faire en effet que, les exigences critiques du sujet se développant, il perçoive les failles d'un enchaînement rationnel qu'il avait d'abord jugé suffisant ; mais il peut se faire également qu'une modification survenant dans les proportions respectives accordées aux valeurs de bien, des raisons contraires viennent ébranler la certitude première en s'imposant avec une force dont on les croyait à jamais privées. Ces deux catégories de raisons semblent avoir été respectivement visées par les rédactions successives d'un passage déjà cité, de la Constitution de Fide. « Les fidèles ne peuvent pas *licitement* (licite) suspendre l'assentiment surnaturel auquel ils sont parvenus sous le magistère de l'Eglise » affirment les schémas B et C (374) ; tandis que les schémas D D' reprennent : « les catholiques ne peuvent avoir de *juste cause* (justam causam habere possint) pour suspendre ce même assentiment » (375). Cette dernière expression est d'ailleurs employée dans l'exposé positif du chapitre III, et elle figure, à ce lieu, dans tous les schémas BCD' D (376). Les raisons qui ont fait adopter l'amendement (377), dont la conséquence fut l'uniformisation (entre le texte et l'anathème), n'ont pas été consignées : mais la coexistence des deux formules (l'une dans le texte, l'autre dans l'anathème) dans les schémas B et C indique qu'il convient de les interpréter l'une par l'autre. L'expression « cause juste » (et vraie) (377) signifie, semble-t-il, que les raisons qui amènent un catholique à douter de sa foi ne sont pas objectivement vraies, même si, fallacieusement, elles lui paraissent telles. Ce sens tout à fait objectif laisse de côté la délicate question de savoir si ces raisons fallacieuses, lorsqu'elles conduisent à abandonner la foi, ou à adhérer à des propositions erronées, excusent du péché d'infidélité ; et même *doivent* être suivies, tout comme doit l'être la conscience irrémédiablement faussée (378).

Nous reviendrons sur ce point à propos de la certitude de la foi ; disons seulement ici que nous inclinons à résoudre négativement la question posée, parce que « A ce point de vue, ils sont loin de se trouver à égale condition (379) ceux qui par le don céleste de la foi ont adhéré à la vérité catholique et ceux qui, conduits par des opinions humaines, suivent une fausse religion... » (380) Ceux qui ont déjà reçu le don de la foi, qui ont droit en permanence à l'illumination et à l'inspiration du Saint Esprit, y puisent un discernement qui doit les préserver des erreurs grossières (381) ; en d'autres termes, l'insuffisance de telle justification personnelle de la foi, même au moment où une telle insuffisance vient à être confusément pressentie par le sujet lui-même, est compatible avec ce fait qu'il n'y a jamais de raison objective pour cesser de croire, parce que *normalement* la grâce comble l'hiatus (382). Dans le cas contraire, nous voulons dire hors de cette suppléance normale, l'inauthenticité des fondements rationnels entraînerait une faute contre la prudence et contre la vérité, faute dont il faudrait sortir au plus tôt en révoquant l'assentiment. Concluons une fois encore que les secours de la grâce sont absolument inséparables de la crédibilité et que, sans l'intime connexion qu'ils soutiennent avec elle, la sage monition du Concile serait inintelligible. Ainsi entendue, cette monition exclut explicitement les motifs du premier type, rationnels, en faveur d'une suspension de l'assentiment surnaturel ; mais elle se réfère implicitement, comme à son fondement positif, au secours gratuit de Dieu.

Voici comment : il n'y a pas de raison objective *pour* la suspension de l'assentiment, voilà ce qui est certainement affirmé ; mais n'est-il pas insinué, étant donné les difficultés concrètes dans lesquelles peut se trouver le croyant qu'il y a une raison objective *contre* le rejet, c'est-à-dire en fait une raison positive pour persévérer dans l'assentiment ? On pourrait dire il est vrai que cette raison c'est la conviction même du sujet qui exclut *toujours* toute « juste cause » pour cesser de croire, en sorte que le secours divin ne constituerait, relativement au texte que nous examinons, qu'une incidence lointaine et accessoire. Mais il semble difficile, si le Concile est, comme il est fort probable, demeuré fidèle aux observations liminaires que nous avons rappelées (378), de transférer dans la psychologie du sujet lui-même une assertion qui ne veut avoir qu'une portée objective. Le mot « licite » primitivement employé évoquait il est vrai un climat tout à fait subjectif. Le « licite » et l'« illicite » se concrétisant dans de purs préceptes font face à un sujet s'avouant incapable de tirer de sa propre nature les normes de son action et s'affirmant impérieusement jaloux d'une autonomie qui doit trouver hors de soi une régulation compensatrice indis-

pensable ; l'action est dans ces conditions un perpétuel compromis entre le droit et le devoir, entre une exigence intrinsèquement inconditionnée et les prescriptions indéfiniment minutieuses qui la circonscrivent violemment, non d'ailleurs sans en paralyser les sources vives. Une telle perspective est bien étrangère à celle de la foi : Dieu tel qu'il est, l'homme tel qu'il est ; deux natures entrant en conjonction intelligible, la seconde s'épanouissant, telle qu'elle est, dans la miséricordieuse bienveillance de la première. Le mot « licite » fut remplacé par « cause juste (et vraie) », et cette substitution est symptomatique : la vraie foi ne peut pas tenir dans le cadre prescriptif du permis et du défendu ; elle a un autre envol, elle connaît d'autres exigences et consent d'autres docilités. Nous y reviendrons largement ; bornons-nous pour le moment à noter que le croyant porte bien dans sa foi une impérieuse exigence de persévérance ; il a bien le *devoir* de continuer à croire, et en ce sens il n'est pas « licite » qu'il cesse de le faire ; mais on voit que le mot licite doit être interprété dans la perspective tout objective suggérée par les mots « juste, vrai ». L'obligation *objective* de continuer à croire repose sur des raisons tirées de la nature des choses. Or, comme il est tout à fait inutile de porter un précepte pour contraindre l'esprit à conserver une certitude qu'il peut atteindre par ses seules forces, comme d'autre part le Concile n'a pas voulu affirmer que le croyant est tenu de conserver une foi fondée sur des raisons subjectives insuffisantes (378) ; il faut conclure que l'obligation en question n'est autre que celle de conserver la grâce gratuitement accordée, et plus particulièrement la grâce de l'inspiration qui, nous l'avons vu, peut toujours être, à la différence de l'illumination, refusée (383).

Il est d'ailleurs clair que le Concile ne peut viser que la crédibilité telle qu'elle se rencontre concrètement, c'est-à-dire la crédibilité adéquatement prise ; or, si on fait abstraction, dans ce qui distingue cette dernière de la crédibilité formellement prise, de la volonté de persévérance du sujet, question dont l'incidence psychologique est expressément réservée par le Concile (378), elle se réduit au secours divin qu'elle suppose et à l'acceptation fidèle de ce secours : c'est d'ailleurs l'action de Dieu dans le croyant actuel ou futur qui fait l'objet du paragraphe dont nous analysons un passage, et tout ceci confirme l'interprétation surnaturelle et objective que nous avons suggérée. En un mot, il n'est pas permis, on ne peut se permettre de révoquer l'assentiment accordé à la parole de Dieu, car la grâce est requise à cet assentiment, et on n'est nullement assuré de la recouvrer si une fois on la refuse. Ajoutons qu'on peut également rapporter à Dieu cette obligation qu'on ne saurait « licitement » transgresser ; car il y a un devoir de révélé-

rence et de religion, non moins que de piété filiale, à ne pas traiter avec désinvolture le don offert par Dieu. Ainsi, la stabilité de la crédibilité est, comme celle de la foi, liée à la grâce ; et dans la vue de la grâce, il est aussi impossible d’assigner au retrait de l’assentiment un mobile psychologiquement légitime qu’une raison objectivement vraie et juste. Tout devient simple quand on donne effectivement à Dieu la place qui lui revient : la première.

C3. Concluons. La crédibilité divine est, au point de vue psychologique, semblable à la crédibilité humaine parce qu’elles sont fondées l’une et l’autre sur la valeur probative du signe ; mais la preuve de crédibilité divine est, par sa structure apophatique, identique à l’induction scientifique courante dont elle tend à surclasser la certitude et la stabilité. Cette différence si importante entre les deux cas de la crédibilité résulte de la qualité éminente du témoin auquel fait face la crédibilité divine. Ce témoin qui est, médiatement du moins, Dieu Lui-même, amortit aussi bien par sa véracité absolue que par son action intime et bienfaisante, le caractère foncièrement aléatoire de la connaissance par témoignage ; il la transmue en son fond, mais c’est à l’insu de celui qui cherche ; il diffuse une certitude stable, qui est comme le reflet de son immuable vérité, entre les mailles du canevas rationnel : lequel est, pour le chercheur, la trame conductrice, et également le seul objet d’appréhension consciente. C’est pourquoi la crédibilité divine devient de plus en plus assurée à mesure qu’elle approche de son terme qui est la foi : sans doute, dans la vue de l’efficience naturelle, qui est le referendum de toute recherche scientifique parce qu’elle est directement observable, faut-il voir dans une crédibilité ferme la cause prochaine de l’infusion de la foi : mais dans la vue de la finalité, qui est plus proche tout à la fois de l’intelligibilité et de l’efficience divines, il faut ajouter que la crédibilité est tout ordonnée à la foi, que sa genèse ne s’explique que par une constante référence à la foi, qu’elle en préfigure donc normalement, quoique par manière d’ébauche très imparfaite, les notes essentielles : certitude. liberté, gratuité. Les contributions respectives de Dieu et de l’homme s’harmonisent de manière très différente dans la crédibilité et dans la foi, et c’est ce que marque d’une manière nette la discontinuité essentielle qui correspond à la grâce de la foi ; mais cette discontinuité n’aurait pas de sens si elle ne s’insérait dans la double continuité de l’intention divine et de la psychologie du sujet, qui convergent vers l’unité dans la foi après avoir suivi, dans la crédibilité, des cheminements parallèles. On pourrait rapprocher de cette relation celle que soutiennent entre elles foi et vision : ici et là on trouve en effet une coupure qui ne prend son sens qu’en fonction d’un développement homogène : nous ne nous y attarde-



rons pas. Notons seulement que la vision nous donnera, et elle seule, la parfaite intelligence du statut de la foi ; on ne peut pas dire qu'elle rendra la foi évidente puisque c'est précisément parce que la foi exclut l'évidence qu'elle cessera quand nous « verrons » ; mais la vision nous fera découvrir avec évidence quelle est l'essence de la foi, un peu comme le but, atteint, permet de découvrir l'économie du cheminement laborieux qui y a conduit. D'une manière analogue, la foi qui est l'aboutissement normal de la crédibilité, en donne l'évidence, et en ce sens il y a une « évidence de crédibilité ». Nous avons suffisamment insisté plus haut sur le caractère obscur et sur la non démonstrabilité de la crédibilité pour que le lecteur ne se méprenne pas sur le sens que nous attribuons à l'expression « évidence de crédibilité ». (384) : elle signifie que le rôle exact de la crédibilité, nécessairement obscur pour celui qui doit en parcourir les étapes, devient clair et évident pour qui le saisit dans la foi, et pour ainsi dire à partir de la foi : seul le croyant connaît la juste valeur des raisons de croire. Il nous sera facile de préciser comment en utilisant l'analyse que nous avons faite de la preuve de crédibilité (342).

Indiquons auparavant une comparaison. L'embarcation qui regagne le rivage par marée montante est puissamment aidée par le mouvement de la mer ; le rameur qui tourne le dos au rivage se rend cependant très mal compte du phénomène ; il n'a guère conscience de se déplacer qu'en raison de l'effort de propulsion qu'il accomplit laborieusement ; il voit les vagues le dépasser successivement, mais il estime qu'elles se substituent les unes aux autres à la manière dont un même ébranlement court au long d'une corde sans que pour autant celle-ci se déplace dans son ensemble ; en réalité le battement des rames a pour effet de mettre l'embarcation en synergie avec le mouvement de la masse fluide qui assure dès lors, dans le mouvement réel vers le rivage, la contribution principale ; il faudrait être sur le rivage, ou à tout le moins l'apercevoir, pour bien discerner que c'est la motion des vagues qui fait l'essentiel mais que cette motion n'a sa pleine efficacité que par l'appui instantané assuré par le mouvement des rames. La transposition est claire. Le rivage c'est la foi ; et le retour au rivage la démarche qui conduit à la foi. La motion des vagues figure la motion de la grâce divine, illuminatrice et inspiratrice, tandis que le mouvement des rames représente l'effort de la crédibilité formellement prise ; à l'ensemble correspond la crédibilité adéquatement prise. La grâce constitue une véritable marée montante qui porte l'homme vers la foi : mais l'homme, tout attentif à la construction de la preuve grâce à laquelle les vagues successives lui communiquent leur propre mobilité, ne se rend compte ni

du mouvement propre de ces dernières ni de son mouvement à lui : il sait avec certitude ce qu'il doit faire pour avancer, mais il n'a pas l'évidence de son propre déplacement puisqu'il faudrait pour cela qu'il pût se considérer lui-même à partir du point de repère constitué par le rivage. Ayant ainsi suggéré que la crédibilité est susceptible de recevoir des qualifications assez différentes selon qu'on la rapporte à elle-même ou bien à son terme qui est la foi, venons en à une formule plus précise.

Nous avons insisté (342) sur le passage de la crédibilité idéale à la crédibilité réelle, se traduisant par la substitution d'une preuve certaine par le signe à une démonstration nécessaire par l'essence: l'estimation juste de la finalité humaine venant d'autre part compenser l'inadéquation de la saisie des essences. Mais il reste qu'à un point de vue exclusivement objectif, le raisonnement fondé sur l'essence du signe préternaturel (syllogisme I) (p. 199) est un enchaînement nécessaire. Le croyant peut-il retrouver le type idéal dont l'incroyant ne peut saisir qu'une sorte de projection humaine ? Il suffira pour répondre d'avoir bien présente à l'esprit la distinction entre les propriétés qui appartiennent à l'objet de connaissance en lui-même et le mode selon lequel cet objet est connu : démonstration ou preuve d'une part, et, d'autre part, saisie immédiate de l'objet quelle qu'en soit la nature ou bien connaissance médiate par témoignage ; nous nous sommes suffisamment expliqués en ce qui concerne le premier couple (344) : rappelons, quant au second, que la connaissance par témoignage ne peut développer que la certitude tandis que l'appréhension immédiate donne l'évidence, en entendant ce mot au sens strictement subjectif (385). Nous avons vu que l'incroyant a la certitude de la preuve de crédibilité (syllogismes III-IV) (p. 208) et l'évidence de certains de ses éléments ; les démons ont l'évidence de la démonstration de crédibilité, puisqu'ils la connaissent en elle-même immédiatement et non par la médiation d'un témoignage. Le quatrième des cas possibles (386), qui consiste à connaître avec certitude mais sans évidence la preuve de crédibilité, est précisément celui du croyant; la foi ne donne pas, elle n'est pas faite pour donner, la connaissance précise des frontières de l'ordre naturel : elle ne révèle pas l'essence du préternaturel, et c'est pourquoi le croyant lui-même ne peut avoir l'évidence de la démonstration de crédibilité ; mais la foi pose le préternaturel en droit, et avec une certitude absolue: le croyant *sait* l'existence d'un ordre, d'une essence, que l'incroyant peut seulement *inférer* ; et de là vient que le croyant peut faire sienne une démonstration fondée sur l'essence du préternaturel, en la manière où il fait sienne l'existence de cette essence, c'est-à-dire avec certitude. Certitude n'est pas évidence, nous le rap-

pelions à l'instant. Mais il peut très bien se faire que la relation entre deux éléments, intrinsèquement inévidents quoique connus comme réels avec une certitude absolue, soit évidente ; c'est le cas des *connexions* que la raison peut découvrir par ses seules lumières naturelles à l'intérieur de l'objet de foi (458) : la connexion peut être, comme telle, connue immédiatement bien que les termes qu'elle relie ne puissent être, de par leur nature, connus que par témoignage. Il se passe ici quelque chose de semblable : ni la démonstration de crédibilité ni la nécessité d'exercer la foi ne s'imposent au croyant avec évidence ; mais il y a du premier élément au second, de la crédibilité telle que Dieu l'a instituée à la foi telle que Dieu en donne la grâce, un enchaînement de droit en vertu duquel l'homme est amené librement par Dieu à croire : et cet enchaînement est évident. La démonstration de la crédibilité est connue avec certitude ; la nécessité de l'exercice de la foi est connue avec certitude : mais il y a de la crédibilité à la foi une relation évidente, il y a une «évidence de crédibilité ».

On pourrait être tenté de penser que Γ « évidence de crédibilité » ainsi entendue est d'un médiocre intérêt, puisque les motifs de crédibilité paraissent surtout utiles avant la foi et que c'est à ce moment que l'appréciation de leur valeur serait secourable ; mais ce serait rétrécir singulièrement la crédibilité divine que de l'évincer de la foi (387). D'une part en effet, nous avons vu combien il peut être dangereux d'abandonner les raisons de croire que l'on tient, parce qu'elles sont comme l'humus dans lequel s'enracine un assentiment qu'on ne doit jamais récuser ; d'autre part ces raisons contribuent, humblement mais réellement, à la grandeur de la foi qui occupe tout l'entre deux : de la terre rationnelle à la lumière céleste. C'est ce second point de vue qui nous intéresse plus directement : nous le traiterons pour lui-même après avoir examiné les propriétés surnaturelles de la foi (.388). **I**

Nous venons d'être ramenés, en étudiant la nature de la crédibilité, à constater comment elle se soude d'une manière pour ainsi dire homogène à la foi, et pourtant s'en distingue radicalement. Nous achèverons d'éclaircir ce point en revenant sur une question jusqu'ici laissée en suspens, et que nous sommes maintenant à même de résoudre : la démarche de crédibilité se termine-t-elle dans un jugement ? Comment ce jugement, s'il existe, se distingue-t-il du jugement de crédentité qui inaugure la foi ?

32. LA CONJONCTION DE LA CRÉDIBILITÉ ET DE LA FOI S'EFFECTUE NORMALEMENT DANS LE JUGEMENT DE CRÉDENTITÉ ET SE LIMITE ACCIDENTELLEMENT AU JUGEMENT DE CRÉDIBILITÉ. COMMENT CES JUGEMENTS SONT UN ET COMMENT ILS SONT DEUX. RELATION ENTRE CRÉDIBILITÉ ET CRÉDENTITÉ.

Ai. La question que nous signalons est une question de frontières, et il convient pour l'éclairer de jeter un regard un peu large sur les régions avoisinantes ; c'est ce que nous commencerons par faire en synthétisant les résultats précédemment obtenus autour de la remarque suivante : la relation entre la crédibilité et la foi comporte simultanément, à quelque point de vue qu'on se place, continuité et discontinuité. Commençons par l'aspect psychologique ; nous dirions volontiers qu'il y a, entre la crédibilité adéquatement prise et la foi, homéomorphie de structure : la volonté est, dans les deux cas, semblablement requise aux côtés de l'intelligence, non certes du point de vue formel de la définition abstraite des notions, mais du point de vue réel de leur équilibre concret (389) ; le secours divin comporte également dans les deux cas la même distribution différenciée (125) : il s'appelle illumination et inspiration (358) au cours de la démarche de crédibilité, il engendre un « habitus » (125) « aussi bien dans la volonté que dans l'intelligence, afin que l'acte de foi soit parfait » (390) ; enfin l'assentiment et le consentement (5) marquent par leur conditionnement mutuel et successif les étapes de la crédibilité, tandis qu'ils se trouvent synthétisés et parfaitement harmonisés dans l'adhésion immobile de la foi ; en un mot, les éléments dont l'analyse de la foi révèle l'existence sont déjà présents dans la crédibilité, et c'est en quoi il y a continuité ; mais ils se compénètrent, s'unifient et pour ainsi dire se fixent l'un l'autre réciproquement dans la foi, et c'est en quoi la structure de cette dernière est originale. En second lieu, la grâce en tant qu'elle est un secours divin suppose de la part de Dieu la même bienveillance pour le croyant, et pour celui qui aspire à la foi ; mais il y a, du côté du sujet, entre les grâces actuelles qui préparent la conversion et la grâce habituelle qui normalement l'accompagne, une irréductible différence d'espèce : ici qualité, là relation (127, 305. 327) : si on envisage maintenant la grâce comme participation à Dieu, c'est bien au Dieu vrai qu'elle s'adresse dans la crédibilité et dans la foi, mais tantôt elle coopère efficacement à produire la certitude de la véracité divine, tantôt elle fait adhérer l'entendement à l'ineffable initiative de la Vérité première se révélant elle-même ; ici la discontinuité est marquée par le passage de l'extériorité à l'intériorité. L'infusion de la grâce de la foi se traduit naturellement par un exhaussement des puissances qui y coopèrent:

^
E
C

>>

1

,

nous avons noté que la crédibilité concerne plutôt la raison et la foi plutôt l'intelligence (119) ; mais nous savons également que loin d'être deux facultés séparées, la raison et l'intelligence sont deux fonctions spécifiquement distinctes («89), mais associées, la première étant ordonnée à la seconde (128) : en sorte que nous observons là encore continuité et discontinuité (391) ; de même, toujours dans le domaine intellectuel, la crédibilité est formellement une preuve, la foi est formellement une adhésion qui inclut sans doute l'acquiescement à la preuve acquise mais qui le dépasse et le transpose (392), car ce n'est pas sur l'autorité des miracles (393) ou sur celle des prophètes (394) que nous croyons mais sur l'autorité de Dieu (395) ; enfin la crédibilité rationnelle comporte, au titre de prémisse, un signe, extérieur en quelque façon (396), et par là hétérogène à la foi, mais la crédibilité peut très bien être entièrement suppléée parce que « la vérité première dispose en l'homme un instinct intérieur par lequel elle l'illumine et l'enseigne intérieurement » (320) ; or c'est un instinct intérieur, devenu à la fois plus intime et plus divin, que S. Jean appelle l' « onction » (752-754) et que nous retrouverons explicitement avec le don d'intelligence (397). Quant à la volonté, nous avons vu qu'elle est capable de majorer, dans le moment même de la communication de la grâce de la foi, le « poids des raisons qui sollicitent l'assentiment » (351) : en sorte que la fermeté de celui-ci bénéficie d'une disproportion de la faveur de laquelle il est imprudent de se priver par un reniement (352) même provisoire (374-376)-

A la transposition des puissances correspond naturellement celle des dispositions obtenues. La stabilité de la foi est fondée sur la grâce, elle est donc d'origine surnaturelle ; tandis que celle de la crédibilité, tout en exigeant la réception de la lumière de l'Esprit et la constante acceptation de son inspiration, est d'essence rationnelle. Semblablement, la certitude de crédibilité est psychologiquement toute proche de la certitude de foi puisqu'elle a, comme nous l'avons vu, un seuil très élevé qui permet de la comparer à celle de l'induction scientifique : mais la trame de cette continuité psychologique se trouve rompue par une discontinuité métaphysique : le témoignage de Dieu se substitue à la lumière rationnelle, en sorte que, la foi étant possédée, on ne croit plus pour aucun des motifs qui y ont conduit, « mais exclusivement à cause de la vérité considérée en elle-même » (398), car « la foi droite est celle qui soumet le croyant à la vérité pour elle-même à l'exclusion de tout autre motif » (399) ; le signe en est d'ailleurs que « le jugement de la raison ne saurait être considéré comme autonome en regard de la foi » (257) en sorte que les degrés de la certitude de crédibilité sont sans influence sur la certitude de la foi considérée

en elle-même (400). Quant à la liberté, notons sans y insister ici qu'elle appartient à la crédibilité comme A la foi, la véritable question étant de savoir comment la crédibilité commande la foi réellement mais librement : la liberté de la crédibilité ainsi entendue se résoud par la disjonction des deux couples : assentiment, illumination d'une part ; consentement, inspiration d'autre part ; tandis que la foi connaît dans son exercice une toute autre liberté qui n'est rien autre que l'épanouissement de l'homme dans l'atmosphère de vérité pour laquelle il est fait et que seule peut lui assurer la participation à la Vérité divine.

En résumé, crédibilité et foi constituent un seul et même processus dont l'unité repose aussi bien sur la bienveillance divine que sur le désir de l'homme, lesquels s'harmonisent dans la vocation intérieure, dont les progrès se superposent les uns aux autres un peu comme les étages d'un même édifice : chacun reproduisant nécessairement les grandes lignes de la structure du précédent, mais ajoutant un progrès nouveau et irréductible dans le sens de la troisième dimension. Ajoutons qu'on ne doit pas songer à une croissance homogène, mais plutôt à une intégration qualitative, au moins au moment de l'infusion de la foi : ce moment-là serait figuré par celui où l'édifice émerge de la terre rationnelle dans l'atmosphère surnaturelle. Car si la grâce et la foi s'insèrent dans l'âme comme dans le sujet préexistant apte à les recevoir, il n'est pas moins juste de dire que l'âme et ses puissances sont, par cette insertion même, haussées au-dessus d'elles-mêmes en vue de participer à la vie divine. C'est ce second point de vue qui nous permettra, en situant la crédibilité par rapport « à la foi, de déterminer le véritable rapport qu'elle soutient avec elle.

A2. Rappelons que nous avons défini le « jugement de crédentité » comme étant l'incidence rationnelle du premier acte de foi (401), sa formulation précise étant : « L'énoncé proposé doit être cru de foi divine puisqu'il est, par l'intermédiaire de l'Eglise, révélé par Dieu. » D'autre part il est normal de faire correspondre à la démarche de crédibilité un jugement qui en exprime la conclusion (402) : « Le témoin qui se présente comme mandaté par Dieu (en général l'Eglise) mérite effectivement d'être considéré comme parlant au nom de Dieu ; il dit vrai en affirmant : le message que j'annonce vient de Dieu. » (403) Toute la question est de savoir si les deux jugements, ainsi formulés de manières différentes, parce qu'ils correspondent à des points de vue différents sur le processus de conversion, coïncident ou non. Notons tout d'abord qu'ils associent le fait de la révélation respectivement au signe qui le prouve et à l'adhésion de foi qu'il impère ; mais il n'y a pas là une raison

suffisante pour les disjoindre l'un de l'autre : le caractère « révélé » est un intermédiaire logique restitué a posteriori entre deux faits physiques et par la nécessité de l'inférence rationnelle, mais ces deux faits physiques : le témoin se donne comme parlant et agissant au nom de Dieu, il accomplit un signe, sont comme nous l'avons vu tout à fait inséparables l'un de l'autre. C'est en effet cette conjonction qui constitue : lorsqu'elle est saisie par son essence et dans son entité, la *démonstration* de la crédibilité : lorsqu'elle est connue par la médiation de la fin humaine et dans sa relation à Dieu, la *preuve* de la crédibilité. Il serait donc arbitraire de faire des deux aspects qu'intègre un même jugement les objets de deux jugements réellement séparés ; cette distinction, utile pour l'analyse abstraite, ne peut normalement s'insérer dans une démarche concrète : une disjonction réelle entre les deux jugements impliquerait en fait, en vertu de la nature de leur connexion, un refus de la preuve qu'ils expriment. En outre, tout ce que nous venons de rappeler concernant la continuité de la crédibilité et de la foi, exclut l'hypothèse d'une démarche en partie double dont la première phase pourrait se clore sur elle-même d'une manière homogène avec le jugement de crédibilité, tandis que la seconde serait inaugurée à un tout autre plan par le jugement de crédentité. C'est, tout au long, la même bienveillance divine, la même intention objective humaine et divine qui enchaînent avec une harmonieuse continuité le désir de la foi et sa possession.

Il serait contradictoire de la part de Dieu, au moins du point de vue de sa Sagesse, de différer la grâce de la foi après avoir accordé celle du jugement de crédibilité, laquelle ne se justifie que par la foi et est construite pour s'ajuster à elle ; et ce serait mettre l'homme dans un état de violence que de laisser en lui en suspens un désir aiguisé et approfondi par une patiente et loyale recherche. Enfin il est impossible de supposer que le même sujet puisse produire simultanément deux actes, à moins de circonscrire strictement la crédibilité dans la raison et la foi dans l'intelligence, ce qui est une première inexactitude : à moins d'admettre par surcroît que la raison et l'intelligence peuvent, relativement à un même objet, et dans le même moment, exercer leur activité séparément, ce qui est également impossible (128). C'est le sujet humain tout entier qui use simultanément de toutes ses puissances dans toute leur amplitude pour fonder sur une démarche rationnelle «à la fois antécédente et concomitante (93) la certitude actuelle qu'il a de devoir croire.

On dira qu'il y a, de la crédibilité à la foi, non seulement continuité mais en retour discontinuité : nous y avons d'ailleurs insisté.

Voici comment il convient, nous semble-t-il, d'en tenir compte. Nous avons vu au livre de l'Écriture que la grâce de la foi est donnée à un instant précis (80), et c'est ce qui nous a permis de définir comme nous l'avons fait le jugement de crédentité. Maintenant, le passage de la crédibilité à la foi, et d'une manière plus précise de la crédibilité à la crédentité (404)¹ qui spécifie le premier instant de la foi, consiste à laisser au second plan les instruments rationnels mis en œuvre par la crédibilité pour s'attacher « à la vérité [première] considérée en elle-même et pour elle-même à l'exclusion de tout autre motif » (39[^]399)ⁱ pour se reposer en la certitude que Dieu est son propre témoin, en participant à sa Vérité. La discontinuité dont nous avons montré l'existence tient en définitive dans cet affleurement du temporel à l'éternel, du créé à l'incrée. La comparaison que nous en avons esquissée avec la vision béatifique, l'incarnation, et surtout la conversion eucharistique (85-86), nous aide maintenant à comprendre comment le jugement de crédentité, premier instant de la foi, fait partie : non de la durée qui le précède, mais du segment temporel qui le suit et auquel il communique sa teneur substantiellement et définitivement surnaturelle. Mais, sans appartenir au processus antécédent puisqu'il est avec lui en hétérogénéité qualitative (c'est la discontinuité que nous avons notée), le jugement de crédentité peut très bien en exprimer le résultat, assumant ainsi entièrement le rôle qui semblait postuler l'existence d'un jugement de crédibilité distinct. Utilisant une précision de vocabulaire déjà indiquée (85), nous pouvons dire que le jugement de crédentité *borne* la crédibilité sans en être le *terme*, en sorte que son existence rend inutile celle d'un autre jugement réellement distinct de lui (405). La crédibilité n'est pas, normalement, fermée sur elle-même, elle reste au contraire ouverte (406), à tel point qu'elle demeure sousjacent à l'exercice de la foi ; mais de par son essence elle se situe bien en deçà de cette vertu, tant au point de vue de l'intelligibilité que de la certitude : et en ce sens elle se trouve bornée supérieurement en valeur par le plus modeste acte de foi. On peut encore exprimer ceci en disant qu'à l'« inspiration du Saint Esprit » (358) correspond *normalement* un consentement libre, à la faveur duquel les « illuminations » antécédentes sont couronnées, mais plus encore dépassées par la grâce de la lumière de foi, à laquelle est *normalement* conjuguée la grâce de la charité surnaturelle. Foi et charité transposent illumination et inspiration, mais inaugurent par un commencement absolu (749) un régime nouveau, lequel est cependant la réalisation de la promesse objectivement contenue dans le régime premier qui l'a préparé : c'est le jugement de crédentité qui désigne ce commencement absolu, en le présentant d'ailleurs sous une incidence rationnelle qui précisément rappelle la crédibilité et souligne ainsi

une harmonieuse unité. En un mot, il n'existe normalement qu'un seul jugement qui est le jugement de crédentité ; il parachève la démarche de crédibilité dont il réalise le vœu ; et précisément à cause de cela, il doit être substitué à l'hypothétique jugement de crédibilité dont il assume et remplit la fonction d'une manière meilleure : la crédibilité ouverte, concomitante à la foi, bénéficie de sa lumière en échange de la densité rationnelle dont elle apporte l'utile appoint. Ceci dit, on peut néanmoins conserver un jugement de crédibilité comme terme *virtuel* du processus de même nom : il n'aura normalement que la portée abstraite d'une désignation commode.

A3. Cependant les précisions que nous venons de donner concernent le cas en quelque sorte idéal, dans lequel aucun des éléments qui appartiennent en droit à la démarche de crédibilité ne fait défaut. Mais l'expérience prouve que beaucoup de gens sont intellectuellement convaincus de l'authenticité de l'Eglise catholique comme témoin de Dieu, sans avoir la foi (130) : pas de jugement de crédentité. Peut-on dire pour autant qu'il n'y ait pas un véritable jugement *pratique* (407) de crédibilité ? Et si oui, l'identification que nous avons faite n'est-elle pas fallacieuse et ne doit-elle pas être remplacée par une distinction de droit ? Il sera ici opportun de nous souvenir que la crédibilité ne comporte pas évidence ; quant à sa certitude, elle n'est comparable à la certitude inductive et réellement efficace que si la preuve proprement rationnelle est accueillie ou poursuivie dans une disposition générale de foncière bonne volonté, réagissant constamment avec le secours de la grâce que tour à tour elle accueille ou appelle. Redisons avec le Concile de Trente que la grâce, en tant qu'elle est inspiration du Saint Esprit, peut toujours être rejetée par l'adulte en voie de conversion (358) : cela n'empêche pas l'« illumination » du même Esprit de visiter le croyant possible, lui montrant d'une manière claire la valeur des motifs de crédibilité. Mais il n'y a pas habituellement une évidence intrinsèque telle que l'intéressé ne puisse demeurer dans la volonté de refuser la lumière, s'attachant par exemple à scruter les raisons contraires pour annuler celles qui lui sont gratuitement présentées par l'inspiration de l'Esprit, et dont il discerne bien qu'elles seraient de nature à le convaincre s'il choisissait de les examiner. Sans aller jusqu'à un refus positif procédant d'une sorte de contre-désir de la foi, il peut y avoir une certaine inertie calculée, un parti pris de non considération : en un mot une réticence secrètement enracinée, provenant d'un vouloir latent et sourd qui suspend dans leur effet les grâces de lumière, mais qui, surtout au début, peut très bien ne pas les supprimer. Et cependant la crédibilité est là toute proche, donnée objectivement avec son iné-

luctable enchaînement, à cet esprit qu'une volonté contraire empêche de se rendre. Quoi qu'il en soit du détail psychologique qui peut varier indéfiniment, le cas n'est pas rare : s'il faut en croire S. Thomas, c'est le cas universel de tous ceux qui n'ont pas la foi, puisqu'ils ont, à un moment, refusé la présentation, accommodée à leur condition, qui leur en a été faite (408). Peut-on dire que dans pareil cas il n'y ait pas crédibilité ? Crédibilité adéquatement prise, certainement pas. Mais si l'on admet qu'il y a une crédibilité rationnelle formellement prise, une trame ayant *au point de vue rationnel* valeur en soi, il est tout indiqué d'en trouver la réalisation, d'ailleurs monstrueuse (409), dans toute (410) démarche de crédibilité qui demeure comme suspendue en elle-même sans aboutir. Il peut même y avoir un jugement de crédibilité « Dieu véritablement a parlé », mais ce jugement au lieu de se résorber dans le jugement de crédentité qui normalement l'assume, ne fait qu'amorcer un jugement de crédentité hypothétique : « Je croirais si je pouvais ; et je pourrais si je le voulais bien, puisque la grâce m'en est offerte ; mais précisément je veux, en fait, ne pas croire, puisque je fais choix de demeurer fixé aux raisons qui équilibrent ou annulent celles qui m'acculeraient à croire ».

On objectera qu'une pareille attitude n'est qu'un aspect, possible entre mille autres, de la psychologie de la conversion, et qu'un semblable volontarisme ne peut se justifier du point de vue de l'intelligence et de l'analyse des notions. Mais nous avons suffisamment montré à quel point la foi est liée à l'amour et la rationalité de la conversion à la grâce, pour qu'il paraisse peu objectif de refuser d'expliquer par une carence affective l'inefficacité d'une crédibilité qui serait rationnellement suffisante, soit objectivement soit subjectivement. D'ailleurs le passage de la crédibilité à la crédentité ne sera pas, s'il se produit, dépourvu de raison. La proportion que soutient le bien divin, auquel la foi donne accès, avec l'exigence de l'intelligence et du sujet humain tout entier, fait l'objet d'une appréciation qui n'est pas incluse dans la crédibilité rationnelle formellement prise ; cette appréciation constitue, au moins du côté humain, l'articulation essentielle de la crédibilité adéquatement prise : or c'est elle qui précisément est exclue dans le cas anormal d'une crédibilité qui n'aboutit pas ; il en faut dire autant a fortiori de la perception d'abord confuse, et bientôt de plus en plus distincte, de la véritable fin de l'homme : rapport personnel s'établissant entre Dieu et le futur croyant. Ce rapport n'existe définitivement et n'est apprécié justement que dans la foi (349), mais il se présente dès avant la foi comme une promesse magnifique et un engagement exigeant. Il est toujours possible de refuser l'un et l'autre : ou, plus exactement, de refuser simul-

•in t: ?Q

T

tanément Dieu et sa propre destinée ; il est toujours possible, redisons-le encore une fois, de recevoir l' « illumination du Saint Esprit » (35S) qui fait comprendre toutes ces choses tout en refusant Γ « inspiration » qui, seule, porterait aux choix efficaces. L'économie de la crédibilité implique d'une manière trop impérieuse ces deux éléments : illumination, inspiration, pour que la suppression du second n'entraîne une rupture d'équilibre qui fait avorter toute la démarche en un jugement inefficace. La crédibilité devient alors un cycle rationnel fermé ; alors, mais alors seulement, ce cycle se « termine » (411) effectivement en lui-même par le jugement de crédibilité, mais de là vient précisément l'état de violence imposé à l'intelligence par un vouloir qu'elle ne parvient pas à dissoudre (412). C'est une crédibilité qui peut être rationnellement parfaite, mais qui, se trouvant inéluctablement coupée de sa véritable finalité, devient inintelligible et partant insupportable à l'esprit : aussi ne peut-elle être stable. On ne peut d'ailleurs pas dire que dans ce cas il y ait deux jugements distincts, l'un de crédibilité, l'autre de crédentité : le second en effet n'existe pas à proprement parler : il n'est pas même implicitement contenu dans le jugement de crédibilité, il se présente plutôt comme un achèvement virtuel qui devrait être réalisé mais qui ne peut pas l'être.

Bi. Nous avons donc essayé de préciser en quel sens les deux jugements de crédibilité et de crédentité ne font qu'un, et en quel sens ils font nombre. En soi, ils sont absolument inséparables puisque la crédibilité est, par sa finalité comme par sa substance, toute relative à la crédentité : le jugement de crédibilité se résorbe normalement dans le jugement de crédentité ; mais on peut admettre un jugement de crédibilité fictif qui *termine* la crédibilité rationnelle formellement envisagée, et qui peut constituer l'objet propre de la science apologétique (413). Enfin, « per accidens », le jugement de crédibilité peut être séparé du jugement de crédentité, lorsque la totale rectification requise à la production de ce dernier fait défaut. Laissant maintenant de côté le cas pathologique d'une crédibilité fermée sur elle-même, analysons d'un peu plus près l'unique jugement qui inaugure la foi. Il est parfaitement légitime d'y distinguer deux aspects, et nous continuerons de les appeler respectivement crédibilité et crédentité, ou même jugement de crédibilité et jugement de crédentité : mais il est bien entendu désormais qu'il s'agit d'un *unique jugement envisagé soit sous le rapport de la crédibilité soit sous le rapport de la crédentité*. Nous voudrions montrer que l'unité réalisée entre ces deux aspects repose sur une étroite réciprocité, et ne se résoud que dans la cause transcendante. Rappelons encore une fois (343) l'agencement classique

1.E JUGEMENT DE CRÉDIBILITÉ-CRÉDENTITÉ

(je l'armature rationnelle assumée dans la préparation à la foi. L'existence et la véracité de Dieu étant supposées établies rationnellement, c'est-à-dire : en ce qui concerne la première soit par la causalité soit par le signe préternaturel (208), en ce qui concerne la seconde par considération de l'essence divine ; on raisonne comme suit :

- a Dieu tromperait s'il laissait un témoin accomplissant un prodige au nom de Dieu affirmer simultanément : « Dieu parle par ma bouche » (148), alors qu'il n'en serait rien.
- b Or Dieu ne peut tromper : en ce sens que, dans l'ensemble des circonstances concrètes impliquées, Dieu doit assurer à l'homme la vérité.
- c Donc, dans les circonstances précisées, Dieu parle par le témoin.

Jugement de crédibilité (414)

- a On doit accorder son adhésion à la parole de celui qui est véridique.
- II
- b Or Dieu est véridique.
 - c Donc, si Dieu parle on doit accorder adhésion à sa parole
- a Si Dieu parle, on doit accorder adhésion à sa parole.
- I
- b Or, dans telles circonstances précises Dieu a parlé.
- III
- c Donc on doit accorder adhésion à la parole prononcée par Dieu dans ces circonstances.

Jugement de crédentité.

Notons bien qu'en III c, il ne s'agit pas *immédiatement* de l' « objet matériel » de la foi ; il s'agit d'adhérer à la parole de Dieu en tant qu'elle procède de Dieu, non en tant qu'elle a telle ou telle signification (415). On voit que du point de vue de l'analyse logique, le jugement de crédentité ne se distingue du jugement de crédibilité que par une seconde incidence de la véracité divine (416). Ce point peut paraître de médiocre importance, mais il est en réalité considérable. La véracité intervient en effet de deux manières différentes : en Ib, négativement (417), en 11b positivement : cette distinction est claire dans le raisonnement objectivement considéré, mais elle s'applique également à la véracité divine en tant qu'elle doit être connue par l'homme. Autre chose, en effet, est de se fier au contrôle tacite d'une personne en qui on

a confiance, relativement à une action dans laquelle elle n'a pas de part immédiate ; autre chose de chercher à assimiler par et dans sa parole une vérité qui ne peut nous être communiquée autrement que par elle. Il est clair que dans le second cas, on entre avec elle en une communion beaucoup plus intime, en sorte qu'il devient plus radicalement impossible que dans le premier de songer à vérifier *actuellement* si on a bien placé sa confiance : cet examen critique est supposé préalablement effectué, puisque le fait d'avoir à accorder son assentiment dans une lumière qui ne procède pas immédiatement de l'objet intelligible auquel cet assentiment doit cependant se terminer, constitue déjà un acte suffisamment complexe ; en un mot la saisie de la véracité positive n'est pas compatible avec la démonstration concomitante de cette même véracité, et l'ordonnancement que nous avons schématisé dans les trois syllogismes ci-dessus nous montre d'autre part que c'est bien sur la véracité positive que repose la crédentité. Nous avons vu, il est vrai, que, si la crédibilité divine l'emporte sur la crédibilité humaine, c'est en raison de la qualité éminente du témoin, plus précisément en raison de sa véracité indéfectible, plus précisément encore parce que la distinction de l'acte premier à l'acte second n'étant, en Dieu, que virtuelle, il n'y a pas, en ce qui le concerne, d'écart entre l'expérience acquise et l'épreuve nouvelle qui pourrait l'infirmier ; il n'en reste pas moins que, relativement à nous, il y a, vis-à-vis du témoin divin comme vis-à-vis de tout autre, un passage très réel de la véracité conclue à la véracité perçue ; de la véracité prouvée par l'absurde au terme d'une inférence négative (Ib), à la véracité expérimentée comme appartenant intrinsèquement et positivement au Témoin. Il faut donc conclure que la *preuve* (et à la limite la *démonstration*) de véracité, tout comme d'ailleurs la démonstration d'existence, doivent se résorber dans l'implicite pour laisser place à l'existence et à la *véracité elles-mêmes*, à mesure qu'on approche de la crédentité.

Il y a à cela une autre raison, ou plus exactement c'est la même exigence de simplicité qui apparaît d'une manière plus nette quand on se place au terme du processus. L'assentiment de foi est un acte simple de l'esprit ; il doit d'autre part être raisonnable, et à ce titre il repose sur les deux certitudes rappelées en IIa et IIIb. Mais si ces deux certitudes figuraient dans l'acte de foi sous forme de propositions, et qui plus est sous forme de propositions qui sont elles-mêmes conclusions d'inférences antécédentes, un double inconvénient en résulterait : d'abord l'acte de foi se présenterait comme un raisonnement, or un discours rationnel si condensé qu'on le suppose, est manifestement contradictoire à la simplicité de l'assentiment ; en second lieu et surtout, le motif de la foi ne

serait pas la véracité de la parole divine, mais bien la *connaissance discursive* que nous aurions du fait que Dieu a parlé et du fait de sa véracité : ce qui serait contradictoire à l'essence même de la foi théologique qui est adhésion à la Vérité première *elle-même et en elle-même*. Il faut donc renoncer à pareille manière de comprendre : si la crédentité désigne l'origine de la foi par son incidence rationnelle, il faut ajouter que la foi en elle-même dépouille le résidu de rationalité qui tiendrait à une organisation propositionnelle même implicite de ses motifs (418). Et cependant il est tout à fait essentiel que l'acte de foi soit un acte humain, partant un acte raisonnable : il importe donc que les motifs rationnels qui le fondent demeurent actuellement et efficacement inscrits dans sa structure, agissants dans son exercice. Nous ne faisons ainsi qu'exprimer d'une manière aiguë une difficulté tout à fait propre à la foi, parce que celle-ci *inaugure* (749) dans un organisme rationnel une vie qui est d'une autre essence ; il nous sera aisé de la résoudre après les éclaircissements que nous avons donnés. Tout d'abord nous n'avons pas à nous étonner de constater entre la crédibilité et la foi ou la crédentité, une discontinuité que nous avons déjà rencontrée et soulignée : il s'agit ici d'un certain mode de présentation, qui demeure normalement discursif dans la crédibilité, qui tend à devenir simple à mesure que l'on approche de la crédentité, et qui doit posséder parfaitement ce caractère si on considère la foi en elle-même et non plus en tant qu'elle postule un enracinement rationnel ; c'est bien toujours la même dichotomie dont nous avons précisément vu qu'elle comporte le passage de la raison à l'intelligence. Nous savons également que les fondements rationnels de la foi ne peuvent, à aucun titre, en être considérés comme les prémisses ; selon l'expression déjà citée du concile du Vatican, ils ont simplement pour objet d' « établir l'harmonie entre l'hommage de la foi et le vœu de la raison » (170). Il est donc tout à fait cohérent qu'ils s'intègrent à la foi par leur contenu, qu'ils relèvent immédiatement de la raison par leur mode d'expression, mais qu'ils dépouillent ce mode discursif en pénétrant dans la foi, sous peine de faire de celle-ci la conclusion d'un syllogisme ; ils sont nécessaires, sans produire nécessairement l'assentiment, parce qu'ils composent une preuve qui, relevant dans son fond de l'ordre des causes finales, introduit sa conclusion sans la démontrer : ils produisent une certitude qui n'entraîne aucune contrainte parce que c'est seulement dans la grâce de la foi que cette certitude se trouve muée en une relative évidence. Nous avons vu également que le jugement de crédibilité n'a pas, normalement, d'existence réelle et que le processus de même nom s'ouvre sur le jugement de crédentité qui le transpose et l'achève : ajoutons maintenant que l'existence et la véracité de Dieu font l'objet, dans la foi, d'une percep-

tion simple qui précisément couronne et fixe définitivement l'inférence que le mécanisme de la crédibilité leur assignait comme preuve. On voit qu'en tout ceci, nous redisons seulement à un point de vue nouveau que la crédibilité prépare la foi, qu'elle se soude pour ainsi dire à elle, sans cependant la postuler par continuité homogène, que d'une manière plus précise, elle *présente* le jugement de crédence à la raison de telle manière que celle-ci y soit spontanément consentante.

B2. Mais aurions-nous une idée complète de l'unité du jugement qui inaugure la foi si nous nous bornions à cette relation unilatérale qui conduit de la crédibilité à la crédence, faisant dépendre à un certain point de vue la seconde de la première ? Nous avons insisté sur le fait que toute cette démarche de conversion trouve son unité la plus profonde dans l'immuable Sagesse qui préside à la constante communication de la grâce et à la vocation intérieure. L'ordre de valeur est, à ce dernier point de vue, inverse de celui de l'extension temporelle ; et s'il convient, génétiquement, de faire dériver la crédence de la crédibilité (419), il ne convient pas moins de rendre compte de celle-ci par celle-là, en considérant l'ordre des causes finales, aussi réel mais plus riche d'intelligibilité, que l'ordre des causes efficientes, surtout lorsque la destinée humaine est en cause. Il ne faut donc pas perdre de vue que les différents éléments mis en œuvre au cours de la préparation à la foi ne trouvent leur économie et leur signification véritables que dans leur achèvement, et qu'il faut, dans la vue d'une finalité efficace, considérer leur référence objective à cet achèvement avant toute autre détermination. Par exemple les trois incidences de la véracité divine, laquelle intervient en Ib, IIb, IIIa, correspondent à des perceptions de plus en plus simples dont l'échelonnement ne se comprend bien que si on l'envisage dans la lumière originale de la foi. Ajoutons qu'il n'y aurait aucune contradiction à ce que la véracité, qui peut n'être connue en Ib que par mode discursif et négatif, le soit d'une manière plus parfaite, plus proche du degré de connaissance propre à la foi : qui peut le plus peut le moins. Et il est bien clair que, dans la foi exercée, c'est ce qui se passe : il n'y a pas deux appréhensions disjointes de la véracité divine, intervenant comme composantes dans deux raisonnements successifs ; la foi consiste précisément en une adhésion simple à la vérité divine, nécessairement véridique dans l'acte où elle se révèle. Cette unique perception assume alors tous les rôles que l'analyse rationnelle avait précédemment détaillés et elle les réduit à l'unité en percevant leur unique origine. Il en va de même du premier présupposé de la démarche de crédibilité, nous voulons dire l'existence de Dieu : on ne saurait en

faire un point de départ qu'on laisse ensuite dans l'ombre ; nous avons vu que la foi, et très particulièrement la foi «proprement dite» (35)» consiste essentiellement en une affirmation d'existence (420) : « nous savions de Dieu qu'il est, nous ne savons pas ce qu'il est» aime à répéter S. Thomas (42i). Il ne peut y avoir aucun acte de foi, s'adressant par conséquent à la réalité divine sous l'un ou l'autre de ses aspects, qui ne fasse fond sur l'existence de Dieu ; impossible de croire la Trinité comme réelle sans une appréhension simultanée de l'existence de Dieu : d'abord parce que la réalité de la Trinité est la réalité même de Dieu, ensuite parce que l'inférence indispensable qui garantit l'authenticité de la révélation de la Trinité suppose cette même existence. Sera-ce donc l'existence de Dieu en tant qu'elle est démontrée qui figurera dans l'acte de foi ? Mais tout déploiement discursif, même résorbé dans l'implicite, est parfaitement étranger à la foi ; et si l'existence de Dieu n'est bien donnée qu'implicitement dans l'affirmation de la Trinité, en ce sens du moins que l'esprit ne peut tenir simultanément les concepts (422) qui correspondent à ces deux aspects du mystère divin, il faut du moins qu'elle soit donnée dans la même lumière que la Trinité elle-même, sous peine de rompre l'unité de l'acte de foi. Ce que notre conceptualisation oblige à distinguer est, objectivement, parfaitement un : l'existence de Dieu ne fait pas nombre avec la réalité de la Trinité, et la foi doit précisément laisser en son dehors le mode discursif pour s'adapter fidèlement à la simplicité de son objet.

Cependant, l'existence de Dieu qui est implicitement donnée dans l'acte de foi en la Trinité n'est pas autre que l'existence de Dieu terme d'une démonstration ; et il n'est nullement contradictoire que l'existence, donnée dans la foi, joue le rôle antérieurement dévolu à l'existence démontrée, en tant que celle-ci est principe de l'inférence de crédibilité (423) : parce que la valeur du témoignage divin actuellement perçu l'emporte, et de beaucoup, du point de vue de la certitude (424), sur la valeur probative d'une démonstration rationnelle rendue par là inutile. Répétons encore, avec S. Thomas, que, la foi étant possédée, on ne croit plus pour aucun des motifs qui y ont conduit, « mais exclusivement à cause de la vérité considérée en elle-même » (398), car « la foi droite est celle qui s'attache à la vérité pour elle-même à l'exclusion de tout autre motif » (399). Comprendons bien que ce qui est exclu par la foi, ce ne sont pas les motifs en eux-mêmes, quant à leur contenu objectif, mais c'est le type de liaison, c'est le « parce que » impliqué par le nom même de *motif*. L'existence de Dieu, par exemple, peut être considérée : soit en elle-même et pour elle-même, soit comme une étape essentielle du processus qui fonde rationnelle-

ment la foi. A ce dernier point de vue, l'existence de Dieu est un « motif » de la foi ; mais l'existence de Dieu ne laisse pas d'être, indépendamment de ce rôle, vraie en elle-même. Autrement dit, cette vérité que Dieu existe est affectée d'une double valeur : valeur fonctionnelle qui résulte de son insertion dans la preuve de crédibilité, et qui la fait appeler « motif » : valeur intrinsèque qui est indépendante de sa liaison à toute autre vérité, et qui en fait un absolu. Cela étant, on comprend comment l'existence de Dieu est intégrée à l'objet de foi : elle y conserve sa valeur absolue, et c'est ce qui lui confère, dans l'objet même, une teneur « principale » (57) : mais elle y aliène sa valeur fonctionnelle, et cesse pour autant d'être un « motif » de la foi. L'existence de Dieu est donnée dans la foi comme un fait *actuel*, non comme un fait *dont on part*, encore moins comme une *proposition*. Ajoutons que ce qui est particulièrement net dans le cas d'une vérité aussi essentielle que l'est l'existence de Dieu, demeure vrai proportionnellement de tout ce que met en œuvre la preuve de crédibilité : les « motifs » demeurent dans la foi par leur contenu positif, mais en dépouillant tout ce qui s'attache au rôle fonctionnel de motif.

En résulte-t-il que la preuve rationnelle de la foi soit annulée par l'exercice de la foi ? Ce serait bien paradoxal, et il n'en est rien : il arrive simplement que le *même* processus est vu sous une autre lumière. Une démonstration rationnelle demeure, pour Dieu lui-même, une démonstration rationnelle ; mais cela n'entraîne nullement que Dieu en saisisse les éléments discursivement comme nous y sommes contraints (425). Toute proportion gardée, il en est de même du croyant : il ne renie pas l'inférence qui établit l'harmonie entre la foi et la raison : mais il la voit autrement, disons même qu'il la voit mieux. La crédibilité rationnelle formellement prise demeure rigoureusement la même, après comme avant la grâce de la foi, mais elle est engagée ici et là dans deux complexes bien différents : au lieu d'en découvrir les étapes en les parcourant sous l'illumination *successive* et l'inspiration *progressive* du Saint Esprit, le croyant la considère comme d'un seul tenant sous la lumière de foi ; au lieu de se fonder sur la médiation de la fin humaine pour conférer à cette crédibilité formelle le statut d'une preuve certaine, le croyant voit vraiment comment elle établit que les articles de foi possèdent intrinsèquement cette propriété d'être éminemment croyables (100), et il lui restitue ainsi son véritable statut objectif qui est celui d'une démonstration (386). On peut à ce moment, mais à ce moment seulement, parler d'une *évidence de crédibilité*, ainsi que l'examen des structures nous l'a précédemment montré (426) : au caractère discursif, sans lequel la preuve, primitivement, ne serait pas preuve, et sans laquelle elle serait par

» I-’INVOLITION ENTRE LA CRÉDIBILITÉ ET LA CRÉDENTITÉ

conséquent inutile, se substitue une vue synthétique, simple, qui, reliant à la foi chacun des éléments de la preuve, donne de celle-ci ou tout au moins de sa relation à la lumière de foi, l’évidence. Cela vient de ce que la grâce de la foi implique, au titre d’effets propres, ces secours donnés par Dieu discontinuement avant son infusion ; elle unit donc, dans l’unité même de leur principe, des éléments qui, séparés de lui, semblaient multiples (427) ; en un mot elle conserve toute la substance de la crédibilité, mais en l’épurant de son mode discursif. C’est ce que nous avons, en substance, exprimé en disant, d’une manière plus elliptique, que le jugement de crédentité porte la démarche de crédibilité à son parfait degré d’achèvement, sans toutefois la *terminer* (85) d’une manière homogène.

Nous voyons bien maintenant la portée de cette assertion : si on envisage la crédibilité dans sa genèse, il faut dire qu’elle prépare la foi ; mais si on l’envisage en valeur, et si on cherche à en rendre compte dans la vue des valeurs plus hautes qu’elle introduit, on doit ajouter que les secours divins dont elle a constamment besoin appellent comme leur support connaturel la grâce de la foi dont ils constituent en quelque sorte une participation antécédente. Nous entrevoyons ainsi la solution d’une difficulté laissée en suspens un peu plus haut (428) : c’est au sein de la foi que la certitude de crédibilité rencontre l’évidence dont toute certitude a normalement besoin. Cela revient à dire que la crédibilité devient parfaitement elle-même dans le moment où elle réalise sa finalité propre : en quoi il n’y a rien que de parfaitement normal. L’enchaînement rationnel qui, inséré dans la perspective d’une destinée humaine, avait seulement valeur de preuve certaine recouvre le statut démonstratif (386) quand il est placé sous la lumière objective de Dieu ; il n’est plus parcouru successivement par la raison recevant sporadiquement l’illumination du Saint Esprit, mais il est saisi par l’intelligence actuellement et objectivement possédante du jugement de Dieu ; il n’est plus appel ou introduction à la foi, mais en sa substance même relation nécessaire à la foi. Ce sont là autant de motifs qui justifient la locution *évidence de crédibilité* ; l’argument rationnel de crédibilité comporte, selon le contexte dans lequel il est assumé, certitude objective ou par surcroît évidence objective : le non croyant a, subjectivement, la certitude humaine de cette certitude objective, le croyant a, subjectivement, la certitude divine de cette évidence objective : en sorte que dans la foi, et seulement dans la foi, la certitude de crédibilité se trouve adéquatement fondée sur l’évidence de crédibilité.

Bj. Résumons tout ceci en disant qu'il y a réciprocité entre les deux jugements de crédibilité et de crédentité. Nous avons vu que le passage du premier au second constitue une transposition qualitative dans la trame continue de la bienveillance divine et du désir de l'homme ; il faut ajouter que, dans l'économie normale de la foi, ces deux jugements, ou mieux ces deux aspects du même jugement, s'appellent et se complètent mutuellement. On peut dire que la crédibilité consiste à présenter la foi de telle manière que la raison humaine y soit spontanément consentante ; mais nous voyons qu'en retour il y a une certaine présentation de la crédibilité, effectuée par la foi elle-même, et grâce à laquelle cette crédibilité peut être intégrée dans l'acte intellectuel du croyant. Le jugement de crédibilité constitue une introduction rationnelle au jugement de crédentité ou inversement une présentation de ce dernier à la raison ; le jugement de crédentité comporte une élaboration intelligible du jugement de crédibilité, ou en d'autres termes une présentation de celui-ci à l'intelligence fonctionnant sous la lumière de foi. Dans cette lumière nouvelle la crédibilité acquiert l'évidence dont elle est, à elle seule, irrémédiablement privée : d'une part le croyant *voit* la finalité objective du cheminement qu'il a suivi, et c'est ce que nous avons déjà noté (426) ; d'autre part il bénéficie, pour la lecture de chacun des signes mis providentiellement à sa disposition, d'un état d'assujettissement intime, d'origine toute intérieure et toute gratuite, qui l'incline à comprendre et à juger comme Dieu comprend et juge ; le signe devient alors évident, non pas en lui-même par comparaison avec l'ordre naturel, mais en sa fonction significative par sa référence actuellement connue à ce que précisément il devait désigner (429). Cela nous a permis de montrer comment c'est au sein de la foi que la certitude de crédibilité trouve l'évidence dont toute certitude a normalement besoin : en sorte que la crédibilité ne possède son statut épistémologique parfaitement équilibré, que lorsqu'elle atteint sa fin : elle achève de devenir elle-même en demeurant immanente à la foi qu'elle a introduite. Cette harmonie ne fait, on le voit, qu'exprimer concrètement une sorte d'influence en profondeur et de causalité à rebours de la foi sur la crédibilité : c'est ce que nous avons signifié en termes plus abstraits en parlant de la réciprocité de leur relation et sur quoi il convient d'insister un peu.

On voit, par ce que nous venons de rappeler, que crédibilité et crédentité ne se soudent pas à la manière de deux segments ayant un point commun, mais qu'elles présentent une zone de compénétration, antécédente au commencement absolu marqué par le jugement de crédentité et cependant déjà placée sous son influence prochaine (430) : c'est pourquoi la certitude de crédibilité

peut dériver de signes extérieurs ou intérieurs, naturels ou surnaturels, et procéder de lumières très différentes selon les cas : il y a dans cette commune zone d'influence mille cheminements pour atteindre le résultat qui seul importe. Ajoutons que seule une juste perception de la relation crédibilité-crédentité permet d'éviter les erreurs opposées du fidéisme et du rationalisme (431) : envisager disjonctivement le jugement de crédentité équivaut à poser que, quoi qu'il en soit d'une démarche rationnelle antécédente, dans le moment même de l'exercice de la foi, le rôle régulateur de la raison est annulé, ce qui est en substance le fidéisme (432). Et si on admet une crédibilité rationnelle fermée, se *terminant* (85) dans un jugement de crédibilité autonome : ou bien une telle démarche prouve qu'il faut croire, et on ne voit plus alors où s'insère la nécessité de la grâce (433) : c'est le rationalisme ; ou bien cette démarche n'apporte qu'un argument probable, et c'est le semi-fidéisme (434). On ne doit donc pas concevoir les deux aspects (crédibilité et crédentité) de l'unique jugement qui inaugure la foi comme deux phases successives, ni même comme deux versants ne se touchant que par une crête ; mais comme les deux termes d'une relation que l'on pourrait, d'une certaine manière (435), comparer à celle que soutiennent entre elles les causes efficientes et les causes finales. C'est parce que la crédibilité pénètre, par la crédentité, jusque dans l'intime de la foi que celle-ci conserve, quoique d'une manière merveilleusement assimilable pour l'intelligence, une densité rationnelle qui fait de son acte un acte vraiment humain, satisfaisant aux exigences d'une critique prudentielle normale (30) ; c'est parce que la crédentité transpose et ainsi compénètre la crédibilité, ou enchaîne déjà les phases d'une crédibilité encore ascendante, que la certitude de crédibilité trouve son juste équilibre, soit dans l'attente assurée de l'évidence qui lui correspond, soit, et mieux encore, dans le repos de cette même évidence objectivement donnée dans la certitude de foi. Disons, en termes commodes quoique plus schématiques : c'est parce que le jugement de crédibilité fonde le jugement de crédentité que celui-ci a une consistance rationnelle suffisante ; c'est parce que le jugement de crédentité effectue une présentation originale du jugement de crédibilité que celui-ci acquiert la rigueur maximum dont il est capable. Voilà ce que nous entendons en disant que ces deux jugements sont en relation l'un avec l'autre, rappelant encore une fois, en terminant ce paragraphe, qu'en réalité il n'y a pas là deux jugements mais deux aspects du seul et même jugement concomitant à l'infusion de la foi, parfaitement équilibré par la symétrie et la réciprocité de ses modalités.

Ci. L'analyse que nous venons de présenter s'est inspirée aussi

fidèlement que possible des deux principes que nous croyons être les plus fondamentaux dans la théologie de S. Thomas : logique et mystère. Pousser l'analyse avec rigueur jusqu'au moment où elle est rendue impossible par la transcendance de l'objet. Celui-ci sera saisi dans une pureté d'autant plus grande que la précision aura été poussée plus loin : mais comme il est impossible, en parlant d'une réalité qui échappe de toutes parts, de fixer a priori les justes frontières de l'appréhension qu'elle permet, c'est par sa cohérence que l'enquête doit en quelque sorte se clore d'elle-même. Le lecteur serait certainement surpris que nous pensions avoir atteint pareil achèvement. Les images spatiales dont nous avons été amenés à nous servir pour décrire la relation entre la crédibilité et la crédentité, et notamment cette « zone de compénétration » qui leur est commune, sont-elles autre chose que des images ? La « participation antécédente » de la crédibilité à l'habitus de foi non encore infusé répond-elle à un état objectif en celui qui accède à la foi ? Il convient de fixer avec précision la portée réelle de ces expressions. Nous avons déjà remarqué plusieurs fois que nombre de questions se résolvent aisément pourvu qu'on accorde à la cause transcendante le rôle qui lui revient : nous allons en faire à nouveau l'expérience. Crédibilité et crédentité se présentent comme successives, au moins logiquement, et leur ordre de succession paraît être inverse de celui de leurs valeurs : c'est au fond l'extension temporelle qui fait ici difficulté : or il est une manière très simple d'annuler la complication dont elle est la source : c'est d'emprunter, autant qu'il est possible, le regard de Dieu, c'est de voir en quelque sorte verticalement les éléments que notre analyse horizontale n'arrive pas à mettre en place d'une manière parfaitement satisfaisante. L'image d'une zone intermédiaire, ou la notion d'une participation antécédente, trahissent en effet partiellement ce qu'elles voudraient exprimer ; parce qu'elles situent dans un cadre spatio temporel ce qui n'a de substantielle réalité que par référence immédiate à la cause incréée : rappelons en effet d'une part que la crédentité, telle que nous l'avons définie, est concomitante à la foi dont elle est le revers rationnel, qu'elle s'enracine donc, comme la foi elle-même, dans la grâce habituelle ; d'autre part que la crédibilité s'insère dans la préparation à la foi dont elle constitue l'incidence rationnelle ou intellectuelle. Le passage de la crédibilité à la crédentité, qui donne lieu aux interférences que nous avons cherché à décrire, c'est donc en substance la conjonction de la « préparation à la foi » (78) avec la foi elle-même ; et comme la foi est le commencement du salut (749), ce passage n'est rien autre que la justification envisagée du côté de l'intelligence. Il serait donc difficile d'avoir une vue adéquate du complexe crédibilité-crédentité sans entrer quelque peu dans la

métaphysique de la justification ; nous le ferons brièvement en nous attachant à mettre en évidence : l'articulation essentielle, la difficulté qu'elle implique, le principe de solution de cette difficulté.

La justification est le processus par lequel l'homme passe d'un état de séparation d'avec Dieu à un état d'union à Dieu, du péché à la grâce ; la justification est la réponse de l'homme à l'appel de Dieu, la libre acceptation par l'homme de la motion de Dieu, la possession accordée à l'homme d'une nature nouvelle, celle d'enfant de Dieu. La justification doit normalement s'effectuer dans l'instant même où Dieu en accorde la grâce ; mais elle comporte généralement une extension temporelle (78) qui donne la mesure de la faiblesse humaine. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la justification suppose toujours, de la part de l'homme, une coopération qui la précède logiquement sinon réellement et qui s'appelle généralement pour cette raison «préparation ». Qui-conque en effet est justifié l'est librement, et doit produire au moins un *acte* de libre acquiescement à la réception de la grâce. Une difficulté, que Pascal a rendu célèbre, se présente alors immédiatement. Cet acte libre ne peut lui-même être produit sans le secours gratuit de Dieu : si ce secours est la grâce il y a une grâce avant la grâce, sinon ne doit-on pas supposer un nouvel acte libre afin que la réception de ce secours ne violente pas l'homme ? Cette aporie, à laquelle la conscience psychologique de la liberté confère un tour particulièrement net, se retrouve identique à elle-même dans un système de référence plus métaphysique. Les mots employés par S. Jean et par S. Paul (436) pour enseigner la possibilité d'une vie divine dans l'homme suggèrent, si même ils n'imposent, au théologien de la grâce, l'utilisation de la notion de génération. Nous devenons en effet, surnaturellement, capables d'accomplir à volonté certains actes qui nous assurent la possession d'une fin nouvelle et qui parachèvent ainsi en nous l'image de Dieu : lequel, par nature, connaît et aime le seul objet adéquat à son acte, c'est-à-dire lui-même. Cycle d'opérations stable associé à une finalité, tels sont les traits essentiels qui définissent une nature vivante (437) et la formation, dans un être, de la nature qu'un autre possède déjà s'appelle en propres termes génération. Si l'on ajoute que la génération d'une forme nouvelle dans un sujet requiert une préparation de celui-ci, on voit que cette notion peut être utilisée avec précision en vue d'étudier la production de la grâce c'est-à-dire la justification.

On dira alors que l'homme devient enfant de Dieu à la manière dont la matière vivante devient, par une différenciation (125) nou-

II.

|

*

velle, un vivant ; à la « préparation à la grâce » correspondent les dispositions qui sont requises à l'apparition de la forme nouvelle , et l'on voit du même coup réapparaître la difficulté dont nous parlions à l'instant. Car les dispositions requises à l'apparition de la forme — que l'on songe par exemple à l'apparition de l'œil dans l'embryon (438) — ne sont pas plus explicables sans la forme elle-même (439) que l'acte libre requis à la justification n'est possible sans la grâce justifiante. On est dès lors contraint d'admettre ou bien qu'il y a là un irrationnel défiant toute prise intelligible, ou bien que la description mécaniste échouant, il faut lui adjoindre une explication de type finaliste.

C'est ce second parti que doit donc prendre le théologien soucieux de comprendre la nature de la justification. Cependant, quelle que soit la problématique qu'il utilise, celle de la liberté ou celle de la génération, le théologien doit premièrement faire intervenir une cause que ni le psychologue ni le biologiste n'ont à considérer : Dieu ; et cette lecture verticale peut seule résoudre le paradoxe dans lequel s'enferment toutes les lectures horizontales, quel que soit le vocabulaire qu'elles empruntent (440). « Il est bien dans la nature des choses que la disposition du sujet précède la réception que celui-ci fait de la forme ; mais cette disposition suit l'action de l'agent par laquelle [non seulement la forme nouvelle est infusée, mais] encore le sujet lui-même se trouve disposé. [Et semblablement] il est conforme à l'ordre que le mouvement du libre arbitre précède la réception de la grâce envisagée comme une possession du sujet (*consecutio*), tandis qu'elle la suit si on considère, dans cette même réception, l'initiative divine (*infusio*) » (441). La disposition ultime (ou l'acte libre) est concomitante à la production de la forme (ou à la justification) dont elle est la condition *sine qua non* ; mais c'est Dieu qui cause *simultanément* l'un et l'autre, de telle manière que son action créatrice tombe non seulement sur chacun de ces éléments pris disjonctivement, mais encore sur l'ordre qu'ils soutiennent entre eux : il n'y a pas de hiérarchie dans l'action causale, mais il y a un ordre dans l'effet causé. Si on décrit ce processus en considérant uniquement le sujet, la priorité ontologique de la forme sur la disposition conduit à dire que la disposition dépend de la forme nouvelle : cela signifie en réalité que, la cause produisant simultanément la disposition et la forme, l'action de la cause en tant qu'elle produit la disposition est fondée sur la même action en tant qu'elle produit la forme. Que si maintenant on résorbe dans le sujet l'efficience qui n'appartient qu'à la cause on sera conduit à dire que la forme nouvelle produit la disposition qui cependant la précède. On aboutit à un paradoxe parce qu'on a laissé de côté un élément essentiel de la théorie du

mouvement : le moteur (442), et en l'espèce Dieu. Mais il suffit de le restituer pour qu'il n'y ait plus aucune contradiction à tenir que la préparation à la justification est logiquement antécédente, concrètement concomitante et métaphysiquement subordonnée à la justification elle-même (93). L'acte libre est produit par l'infusion de la grâce, plus précisément par la stimulation qui est liée à cette infusion, et qui pourtant s'en distingue en tant qu'elle produit un effet spécial (443) ; l'infusion de la grâce n'a pas d'autre réalité constatable que l'existence de la grâce dans le sujet qui la reçoit et la possède ; en sorte que l'acte libre est subordonné, par le détour de la cause transcendante, à cette grâce possédée, encore qu'il soit, du côté du sujet, la condition nécessaire et antécédente de la réception de la grâce. Ainsi le recours à la cause transcendante permet de résoudre aisément un apparent cercle vicieux : les deux relations de dépendance qui semblaient le constituer relèvent de deux perspectives différentes, l'une créée l'autre incréée, en sorte qu'elles s'achèvent mutuellement au lieu de s'opposer.

Cependant nous devons faire un dernier pas pour éviter tout reproche d'anthropomorphisme ; et ce nous sera l'occasion de faire retour au point de vue de la finalité dont doivent, nous le disions, se contenter le psychologue et le biologiste, qui n'ont pas à leur disposition la dimension du théologien. Dieu est, de toute évidence, la cause de tout le processus de justification, et de toutes les modalités qu'on y peut discerner ; mais il faut se garder de poser en Dieu, telles qu'elles, pour leur donner consistance, les distinctions dont nos représentations ont besoin et que Dieu connaît d'une manière absolument simple (425). Autrement dit, il ne suffit pas pour qu'une dichotomie de points de vue acquiert une portée réelle, de l'inscrire au compte de Dieu ; elle doit encore correspondre à une structure observable au niveau créé : la réalité de l'action divine ne nous est en effet connaissable que par ses effets. Comme l'explication que nous venons de proposer repose tout entière sur la distinction : production de la grâce en tant qu'elle procède de l'initiative divine (*infusio*), production de la grâce en tant qu'elle est effectuée par Dieu dans le sujet humain (*consecutio*), il importe que cette dualité d'aspects se trouve fondée du côté créé par des modalités différentes de la psychologie du sujet humain. Or nous avons déjà eu occasion de signaler (446) qu'il en est bien ainsi ; on peut distinguer, dans l'ordre du retour vers Dieu, trois étapes : Dieu connu, soit implicitement sous les espèces d'un idéal, soit explicitement comme étant le souverain bien ; Dieu connu comme auteur personnel du salut ; Dieu objet de connaissance et d'amour. L'inclination de nature donnée à tout homme parce qu'il est homme suffit en droit à la première étape et on lui fait correspondre,

du côté de Dieu, le concours naturel : l'homme découvre qu'il a un créateur et une fin transcendante, comme l'animal peut reconnaître son maître ; c'est la même Providence qui en a disposé ainsi. Mais il est impossible à l'homme de connaître Dieu comme auteur personnel du salut sans un secours qu'on peut appeler spécial à raison même de son effet ; ce secours est assimilable dans l'homme, à un *instinct* (327) qui le porte vers Dieu et lui fait découvrir en Dieu une finalité nouvelle : on peut l'appeler *instinct intérieur* (327) en tant qu'il procède de l'intimité de l'homme, tandis qu'on le nomme stimulation, grâce actuelle en tant qu'il vient de Dieu. Enfin c'est la grâce et elle seule, habituelle, sanctifiante, qui assure la possession stable et efficace de Dieu objet de connaissance et d'amour : elle est, dans l'homme, une certaine capacité, donc une détermination ontologique, une qualité nouvelle ; tandis que, relativement à Dieu, elle est participation. C'est donc, tout au long du processus, la même économie : c'est en fonction de la finalité humaine qu'on peut distinguer les étapes d'une manière précise, mais on donne à chacune d'entre elles un nom divin qui en désigne la substantielle réalité.

Il est dès lors facile de découvrir la légitimité et la véritable portée de notre distinction liminaire : *infusio* de la grâce et *consecutio* de la grâce sont des vocables à référence théologique, mais ils ont comme il se doit un fondement créé parfaitement précis, puisqu'ils correspondent respectivement à l'élévation à une fin nouvelle et à la possession de cette même fin ; *Vinfusio* est dans le prolongement de la motion divine du second type (444). celle que nous appelions à l'instant instinct intérieur ; tandis que la *consecutio* est le principe immédiat de l'intervention divine du troisième type (445) : la grâce habituelle ; *l'infusio* fait face à l'acte libre par lequel la grâce est reçue, la *consecutio* à la disposition en quoi consiste la possession de la grâce. On peut encore dire, à un point de vue plus abstrait, que l'*infusio* est à la *consecutio* ce que la relation est à la qualité ; la première inaugure un rapport nouveau entre l'homme et Dieu (446), la seconde donne à ce même rapport un fondement créé. On achève ainsi de vérifier, en utilisant le cadre prédicamental, que la distinction qui permet de résoudre l'aporie de la justification est parfaitement assurée au niveau même où l'observation est normalement pourvoyeuse de certitude. En résumé, il suffit pour voir s'évanouir les difficultés relatives à la justification : premièrement de la concevoir en référence immédiate à la cause transcendante, deuxièmement de ne poser des modalités distinctes dans l'action de Dieu qu'en étroite corrélation avec les distinctions impliquées par la finalité de l'action humaine. Avant d'appliquer ces principes si simples au couple crédibilité crédentité il est indispensable de

nous assurer du degré de parenté qu'il soutient avec la justification.

Nous avons remarqué au début de ce paragraphe que crédibilité, crédentité, foi, constituent l'incidence intellectuelle du processus justifiant qui achemine, par la libre acceptation du secours de Dieu, jusqu'à la possession de la grâce habituelle ; nous sommes donc assurés de retrouver, ici et là, la même structure profonde, et c'est précisément ce qui rend une comparaison possible et fructueuse ; mais il convient d'en rappeler le point d'application précis. La foi requiert la crédibilité, mais la certitude de crédibilité ne rencontre que dans la foi l'évidence objective qui en assure l'équilibre (344) : de même que le don de la grâce requiert un acte libre alors que celui-ci ne peut être produit qu'avec le secours de la grâce. C'est bien, au point de vue des structures qui est le nôtre, la même difficulté. Ceci conduirait à rapprocher la crédibilité de l'acte libre et la foi de la grâce : en quoi il y aurait un peu plus qu'un simple parallélisme, puisque d'une part la foi n'est pas normalement donnée sans la grâce, puisque d'autre part la crédibilité et le jugement qui la synthétise sont en fait impliqués au titre de composantes rationnelles dans l'acte libre requis à la justification. Mais nous savons que, si l'on s'en tient exclusivement au couple acte libre-grâce, la question de la justification est insoluble : il faut discerner, comme fondement de l'acte libre, une motion divine gratuite, formellement quoique non réellement distincte de celle qui est le fondement de la grâce possédée. Le rapprochement de la crédibilité et de l'acte libre ne pourra donc devenir explicatif, en ce qui concerne la position de la première, que s'il peut être prolongé du côté incréé : mais la chose va de soi puisque la crédibilité, adéquatement prise, dépend tout comme l'acte libre de la motion divine dont nous avons distingué les deux aspects complémentaires sous les noms d'illumination et d'inspiration. L'infusio (de la grâce) fait face à l'acte libre : on considère ici l'acte même de justification qui met en œuvre d'une manière simple aussi bien la plénitude de l'action divine que la totalité des virtualités du sujet ; *Villumination* et *Vinspiration* concernent le jeu différencié des puissances : on considère alors la complexité psychologique du sujet. Mais l'infusio achève, comme nous le disions un peu plus haut, *Vinsinct intérieur* qui tantôt illumine et tantôt inspire, de la même manière que l'acte de libre, acquiescement à l'infusio, récapitule et couronne toute la démarche subjective de la crédibilité ; il y a donc de la crédibilité adéquatement prise au couple infusio-acte libre, une homogénéité identique à celle qui existe entre la croissance et le terme : notre assimilation est parfaitement fondée. Quant à la crédentité elle est on s'en souvient l'incidence rationnelle de la foi naissante, et comme c'est par réflexion que. naturellement.

<<*

nous possédons nos propres sentiments, on peut dire que la crédentité n'est rien d'autre que la foi en tant que celle-ci est possédée rationnellement : elle est donc en évidente affinité avec la grâce en tant que celle-ci est possédée par l'homme au moment de la justification, c'est-à-dire avec ce que nous avons appelé *consecutio*; le rapprochement entre foi et grâce s'imposait, mais il convenait de le saisir pour ainsi dire à la racine, conformément au point de vue génétique qui nous retient : il concerne dès lors d'une manière précise l'origine de la foi qui est la crédentité et l'origine de la grâce qui en est la *consecutio*. Ayant ainsi fixé avec netteté les termes du parallélisme que nous avons en vue, nous allons en développer la conséquence : de même que l'acte libre commande la *consecutio* de la grâce, dont cependant il dépend par la médiation de l'*infusio* de la même grâce, ainsi la crédibilité commande la crédentité dont cependant elle dépend par la médiation des grâces d'illumination et d'inspiration. Maintenant que nous avons fait comprendre, par similitude avec la justification, l'articulation essentielle, nous revenons plus expressément à la seule analyse de son aspect intellectuel.

C2. Commençons par donner une précision nouvelle en ce qui concerne l'acquiescement libre à la motion divine gratuite. L'illumination du Saint Esprit est à l'assentiment ce que l'inspiration du Saint Esprit est au consentement : c'est le même dessein de la Sagesse de Dieu, ou équivalentement la même finalité objective, qui s'exprime distinctement par nos deux puissances fondamentales. Cette corrélation, d'ailleurs si importante, inclinerait à faire retrouver ici et là rigoureusement les mêmes démarches concrétisées dans les mêmes actes ; cependant, il ne faut pas perdre de vue que ce ne sont jamais les puissances de l'homme qui réagissent mais l'homme par ses puissances : leur pluralité ne doit pas diviser l'action en en reproduisant la structure à un certain nombre d'exemplaires identiques, mais en assurer l'harmonieuse richesse. On ne doit donc pas chercher à placer, entre l'illumination et l'assentiment, un acte d'intelligence semblable à l'acte de volonté libre qui, lui, se place entre l'inspiration et le consentement. L'acte de communication de la grâce (*infusio*) se traduit simultanément dans le sujet par l'inspiration de la volonté et l'illumination de l'intelligence ; cet acte atteint son effet *avec* la coopération du libre arbitre ; cet effet, qui est la possession de la grâce, s'exprime dans la volonté par le consentement à l'amour et dans l'intelligence par l'assentiment à la vérité. Il n'y a donc pas d'équivalent intellectuel de l'acte du libre arbitre, lequel *engage en fait le sujet tout entier* ; mais il y a, de l'illumination à l'assentiment, et de la crédibilité adéquatement prise à la crédentité, la même précession logique et la même

dépendance métaphysique que de l'inspiration au consentement efficace.

Insistons un peu : dans l'instant même de la justification la foi est donnée, comme premier effet de la grâce (749) ; mais la foi doit être en harmonie avec la raison (331), et nous avons déjà insisté sur ce fait que les démarches qui rendent la foi raisonnable ne sauraient être considérées comme un préambule clos avec l'apparition de l'habitus. Les harmoniques rationnels doivent demeurer concomitants à tout l'exercice de la foi, dont ils constituent en quelque sorte l'accompagnement ; ils se trouvent, dans le moment de la justification, récapitulés par le jugement de crédibilité, lequel ne se distingue que formellement du jugement de crédentité. Le jugement de crédibilité est le *terme* de l'inférence rationnelle ascendante, tandis que le jugement de crédentité est le *principe* d'une saisie intelligible permanente, celle de la foi. Comme ces deux jugements correspondent à deux états *logiquement* successifs du sujet, le premier est condition nécessaire du second, un peu à la manière dont l'acte du libre arbitre (postérieur d'ailleurs au jugement de crédibilité) se trouve requis à la possession de la grâce. Mais cette inférence rationnelle n'est pas, dans le moment de la justification, un effort de l'homme laissé à lui-même : elle est prévenue et soutenue par l'illumination du Saint Esprit. Le jugement de crédibilité et l'illumination sont les deux termes corrélatifs, absolument inséparables, de cette relation, toujours la même, qui s'établit entre Dieu et l'homme, envisagée ici dans son incidence intellectuelle. De même qu'il n'y a pas d'acte du libre arbitre sans infusion de la grâce *ni inversement*, il n'y a pas non plus de jugement de crédibilité adéquatement pris sans illumination, *ni inversement* ; c'est qu'en effet, l'acte libre venant de Dieu, il suppose non seulement l'infusion de la grâce mais l'infusion *concomitante*, puisque si l'acte suivait on pourrait pour le moins supposer que la modalité libre en échappe à l'emprise divine ; et en retour il n'y a pas d'infusion de la grâce sans acte du libre arbitre, parce que la distinction entre *infusio* et *consecutio* n'aurait aucun sens si on en supprimait la référence à ses corrélaits créés : acte du libre arbitre qui assure la préparation, *habitus* qui réalise la possession. Semblablement, il n'y a pas de jugement de crédibilité réel sans illumination, ainsi l'exige comme nous l'avons vu la gratuité de la foi (447) : cette illumination n'est rien autre que l'aspect intellectuel de l'*infusio* si on considère le cas de la justification idéale, elle résulte en toute hypothèse, et même quand la justification comporte extension temporelle, du jeu de l'instinct intérieur de la Vérité première (448) , en retour il est impossible de poser d'une manière précise une grâce d'illumination qui ne serait pas immédiatement coordonnée à

·Γ;Mi

IIIH

·

|

S

: A ·

II

T !>

l'effet intellectuel qui permet de la distinguer et de la désigner : cet effet est le jugement de la crédibilité adéquatement prise, qui peut être donné en quelque sorte tout fait, mais qui normalement est le fruit d'une démarche de la raison travaillant sous la motion illuminatrice dont elle n'est d'ailleurs pas explicitement consciente. Nous venons de mettre en évidence un aspect de la crédibilité-crédentité : celui de son origine et de sa production qu'on désigne précisément de préférence sous le nom de crédibilité. Si nous poursuivons notre parallélisme du côté de la crédentité nous ajouterons que celle-ci consiste formellement, à l'instar de la grâce habitus, en un enracinement dans le sujet : ou bien en la prise de conscience réflexive, voire en l'auto-lucidité propre à la foi, du fait qu'elle est l'incidence intellectuelle de la grâce ; et la crédentité est aussi inséparable de la lumière de la foi naissante que la grâce habitus de la consecutio, ou la crédibilité de l'illumination, ou l'acte libre de l'infusio : c'est toujours la même corrélation nécessaire, du créé qui désigne la réalité, et de l'incrée qui la fonde. Si enfin nous reprenons notre parallélisme en l'appliquant au jugement de crédibilité-crédentité saisi dans son unité, nous dirons que cet unique jugement peut être envisagé : soit comme qualité et en lui-même, nous voulons dire dans l'effet permanent qu'il inaugure, la saisie intelligible propre à l'adhésion de foi : il est à ce point de vue sous la mouvance immédiate de la lumière de foi ; soit comme relation en son actuelle référence à Dieu, c'est-à-dire dans sa production. Cette production elle-même peut être considérée ou bien sans son origine divine, et c'est alors l'illumination ; ou bien en tant qu'elle procède de l'homme, et c'est l'inférence rationnelle ou crédibilité formellement prise : de la compénétration *ultime*, concomitante à l'acte de la grâce justifiante, de ces deux composantes résulte la crédibilité adéquatement prise qui introduit précisément le jugement de crédentité.

On prévoit dès lors aisément que la crédibilité et la crédentité (ou même les deux jugements qu'on peut leur faire correspondre) soutiennent entre elles les mêmes relations que l'acte libre et la grâce : antécédence logique, concomitance réelle, subordination métaphysique ; la crédibilité est requise comme condition sine qua non de la crédentité et mise en œuvre en même temps que celle-ci dans l'unique jugement qui inaugure réellement la foi : inutile d'insister sur ce point qui est depuis longtemps acquis : ce que nous pouvons maintenant mettre en lumière grâce à la comparaison que nous avons introduite, c'est la subordination de la crédibilité à la crédentité qui pourtant la suit. Voici comment. La crédibilité relève de l'illumination du Saint Esprit, la crédentité de la lumière gratuite de la foi. Dans l'acte de justification, et plus précisément

dans l'acte du don de la foi, ces deux choses ne sont pas réellement distinctes ; elles le sont cependant formellement : car l'illumination « termine » la motion divine élevant de même nom, qui se tient dans la ligne « instinct intérieur », et qui correspond à la découverte par l'homme d'une finalité nouvelle ; tandis que la « lumière » est la manifestation intelligible d'une finalité possédée. Or il est clair que l'action divine, en tant qu'elle produit l'illumination, est subordonnée à la même action divine en tant qu'elle produit la lumière, puisque c'est le don de la foi qui est le terme de cette action. Maintenant, ce qui, dans la cause dont l'Etre et l'Acte sont parfaitement simples, n'est que précession abstraite, peut devenir, du côté de l'effet créé dont l'essence même est complexe, un ordre réel : le corrélat de l'illumination se trouve objectivement subordonné au corrélat de la lumière ; autrement dit la crédibilité se trouve objectivement subordonnée à la crédentité. Ainsi se trouve rompu le cercle vicieux apparent qui résultait de la dépendance mutuelle de la crédibilité et de la crédentité. S'il nous avait jusqu'alors embarrassé, c'est que nous n'avions pas considéré assez déterminément la dimension divine qui seule permet de dissocier l'une de l'autre ces deux relations de dépendance, et de lever ainsi entre elles toute contradiction ; la crédentité dépend de la crédibilité, comme de sa condition sine qua non : voilà ce que nous apprend l'observation au niveau créé et d'un point de vue génétique ; en retour la crédibilité dépend dans son être même de la crédentité, mais c'est par la médiation de l'illumination du Saint Esprit, elle-même subordonnée à la lumière gratuite de la foi qui est le fondement de la crédentité. Il y a bien un cycle mais les deux branches qu'on pouvait croire antinomiques sont en réalité complémentaires : à la manière dont la causalité créée est complémentaire de la causalité incréée, celle-ci réalisant ce que celle-là formalise. Résumons-nous : de même qu'il serait tout à fait impossible de concilier la liberté humaine avec le caractère absolu de l'initiative divine, si on s'en tenait à une description de ce qui se passe dans l'homme, sans faire intervenir d'une manière expresse la référence à la cause incréée ; ainsi ne peut-on bien comprendre la relation entre la crédibilité et la crédentité qu'en la motion divine qui achève la préparation à la foi dans le premier exercice de la grâce de la foi. L'acte libre, contribution requise de la part de l'homme à la justification, s'insère dans l'intervalle logique créé en la réalité substantielle de la grâce par une dualité de points de vue : il dépend immédiatement de l'initiative divine ou *infusio* de la grâce, c'est-à-dire de la justification active ; tandis qu'il est la condition nécessaire de l'agir divin dans l'âme ou *consecutio* de la grâce, c'est-à-dire de la justification possédée ; il se trouve d'ailleurs subordonné à la grâce habitus comme l'action divine en tant qu'elle est

infusio est subordonnée à l'action divine en tant qu'elle est fondement de la *consecutio*. De la même manière, le jugement de crédibilité-crédentité s'insère dans l'intervalle logique créé dans la lumière divine par la même dualité de points de vue : il se réfère par la crédibilité à l'illumination du Saint Esprit, par la crédentité à la permanente lumière de la foi ; la crédibilité est la condition rationnelle nécessaire à la crédentité, mais elle lui est subordonnée, du fait que les grâces d'illumination sont subordonnées à la grâce de la foi (449). On peut dire que la crédibilité à l'état parfait, c'est l'incidence rationnelle de la crédentité en tant que celle-ci est immédiatement référée à son complexe causal : la crédibilité dépend ontologiquement de celui-ci, elle est la condition nécessaire de celle-là.

C3. Nous conserverons cependant : et notre définition de la crédibilité (450), d'ailleurs tirée de l'observation, et l'usage des schémas courants ; mais nous regretterions que ce fût au détriment de la précision. Nous sommes maintenant en mesure de fixer la portée intelligible des images que nous avons employées : compénétration de la crédibilité et de la crédentité ; participation antécédente de la crédibilité à la crédentité ; la crédibilité introduit la crédentité qui à son tour élabore et présente la crédibilité, en sorte qu'elles sont par rapport l'une à l'autre dans la même relation que les causes efficientes et les causes finales. Disons tout d'abord que la compénétration ne consiste pas en une crédibilité, en sorte qu'elles sont par rapport l'une à l'autre dans la même relation que les causes efficientes et les causes finales. Disons tout d'abord que la compénétration ne consiste pas en une sorte de foi avant la foi, ce qui serait contradictoire, non plus que dans la coexistence d'états de conscience mal définis, en quoi on ne pourrait voir qu'une description psychologique peu précise ; la compénétration consiste en ceci que l'acte en quoi consiste formellement le jugement de crédentité établit l'homme vis-à-vis de Dieu en une relation dont la base rationnelle est la crédibilité : il n'y a bien qu'un seul acte, un seul « esse », dans lequel coexistent, sinon deux natures, à tout le moins deux modalités qui, si on leur attribue l'existence disjonctivement, se présentent effectivement comme compénétrantes l'une de l'autre. Semblablement, la précession de la crédentité par rapport à elle-même n'est pas une abstraction logique qui ne prendrait quelque consistance réelle que dans le désir de l'aspirant à la foi ; elle est d'ordre métaphysique, elle doit s'entendre elle aussi dans l'acte qui conjoint simultanément l'homme à Dieu et la crédibilité à la crédentité, elle résulte de ce que cet acte ne peut être conçu que comme une relation et de ce que nous ne pouvons saisir, de la réalité de cette rela-

tion, que le terme stable qui est objet d'observation : le jugement qui, en fait, inaugure la foi ; tout ce qui s'en distingue doit dès lors lui être référé : en sorte que ce terme, bien qu'il soit chronologiquement postérieur, est le fondement réel du processus qu'il spécifie et achève. Nous voyons enfin que la relation entre l'ordre des causes efficientes et celui des causes finales à laquelle nous avons comparé un peu plus haut la relation crédibilité-crédentité, acquiert une simplicité nouvelle dans la perspective théocentrique que nous venons d'esquisser. La finalité est toujours réellement présente dans l'efficiencia qu'elle inspire et qu'elle dirige, mais cela est d'autant plus vrai que l'action envisagée est plus proche de la spontanéité de nature c'est-à-dire plus conforme à sa cause transcendante. Or l'efficiencia et la finalité auxquelles nous avons respectivement fait correspondre la crédibilité et la crédentité sont en fait, dans le moment de l'infusion de la foi, deux aspects de la motion divine justifiante : la crédibilité « produit » la crédentité, mais c'est en faisant partie du complexe causal dont l'essentiel est le « secours efficace [qui] advient de la vertu d'en haut » (311-320) et sans lequel il n'y aurait aucune efficacité ; la crédentité constitue bien, du point de vue intellectuel, la fin du processus justifiant, mais c'est, comme nous le verrons (451), en établissant le croyant en relation aussi immédiate qu'il est possible avec la Vérité première. Il n'y a donc aucune action créée qui soit plus proche de sa cause que celle que nous examinons présentement : nous devons par conséquent nous attendre à y trouver en étroite relation l'efficiencia et la finalité, c'est-à-dire la crédibilité et la crédentité. En effet : dans la Sagesse qui commande l'intention et l'action divines, la foi est présente et agissante au cœur de sa préparation rationnelle : nous disons que la foi inspire et dirige, mais il faut dire en réalité que c'est Dieu qui inspire et dirige une démarche qu'il proportionne adéquatement à la grâce de la foi ; et dans la motion infaillible qui meut l'homme librement, le labeur de la réflexion rationnelle qui constitue le meilleur des témoignages de bonne volonté contient déjà la crédentité et la foi. Ainsi il y a bien : au premier point de vue, participation antécédente de la crédibilité à la crédentité ; et au second, compénétration réciproque de ces mêmes éléments.

Nous ne voulons pas insinuer que le mystère de la justification, le mystère de son incidence intellectuelle qui nous intéresse plus particulièrement, se trouvent ainsi résolus. La solution « verticale » nous a permis de donner un contenu précis aux éléments que des images représentaient gauchement ; mais cette solution, si elle était seule, manquerait à son tour de précision, parce que nous n'avons pas d'autre manière rigoureuse d'être renseignés sur la

Sagesse et la motion infallible de Dieu qu'en considérant leurs effets créés immédiatement révélés et immédiatement observés. Nous devons donc clore ce paragraphe, en vertu même de la remarque qui l'a introduit : nous avons atteint la rigueur « intermédiaire » dont l'homme doit toujours se contenter quand il entre en contact avec la *réalité*, éclairant l'une par l'autre l'expérience familière et les inférences transcendantes. Nous n'avons pas à nous étendre sur ces dernières, puisque la foi est une vertu humaine qu'il faut avant tout considérer dans son enracinement humain ; mais les passer sous silence eût été une grave lacune. C'est en vertu de leur *actuelle* relation à Dieu que la crédibilité et la crédentité se distinguent par leur spécificité et se compénètrent dans l'unité d'un acte ; le savoir ne résoud pas le mystère du passage de la première à la seconde : mais cela du moins ramène à Dieu, comme au Mystère source de tout mystère, et à la Sagesse de Dieu comme au seul Principe capable d'en donner l'intelligence profonde. Cette convergence unifie et, en une très humble mesure, explique ; la constater est un des joies de la foi (458). Nous avons donc vu comment les deux jugements de crédibilité et de crédentité sont deux et comment ils sont un, comment en un mot ils constituent une relation ; l'apparente antinomie que nous nous sommes efforcés de résoudre par approches successives tient surtout à ce que nous plaçons spontanément, pour les décrire, dans un cadre sensible, des réalités d'ordre surnaturel et supra sensible. Il n'y a pas, entre la crédibilité et la crédentité, deux relations différentes dont l'une serait le fait de la psychologie humaine et l'autre la conséquence de l'action divine : il n'y a objectivement qu'une seule relation ; mais il faut ajouter qu'une relation est saisie comme multiple ou comme une selon que les termes qu'elle comporte nécessairement sont eux-mêmes envisagés comme des positions absolues ou bien comme des relatifs ; en sorte que la relation crédibilité-crédentité est vue d'une manière complexe par l'homme qui en analyse les éléments disjonctivement, tandis qu'elle est vue d'une manière simple (425) par Dieu qui saisit ces mêmes éléments dans la relation qu'ils soutiennent avec leur créateur. Il ne nous appartient pas, redisons-le, de passer d'un point de vue à l'autre, encore moins saurions-nous rejeter celui qui s'impose à nous naturellement ; mais nous devons en savoir assez sur la véritable manière de voir, celle de Dieu, pour pouvoir au moins en affirmer, réellement et non pas verbalement, l'existence (452).

33. LA RELATION ENTRE CREDIBILITE ET CREDENTITE PERMET
DE MONTRER COMMENT LA FOI EST GRATUITE ET LIBRE,
ET LIBRE PARCE QUE GRATUITE

i. Nous rattacherons à la relation crédibilité-crédentité la solution d'une question que nous avons plusieurs fois rencontrée (453), et jusqu'à présent réservée : celle de la liberté de la foi, ou plus précisément liberté de l'accès à la foi (453). La liberté peut s'entendre en deux sens : elle est la possibilité, pour un sujet donné, d'un épanouissement conforme aux exigences et aux lois de sa nature ; elle est, d'une manière plus formelle, la possibilité qu'a normalement un être raisonnable d'effectuer un choix rationnel et d'en poursuivre les conséquences : prise en ce second sens, qui n'est d'ailleurs qu'un corollaire du premier dans l'hypothèse de la rationalité, la liberté s'appelle généralement libre arbitre. C'est ce second sens qui est dominant dans l'acquisition de la foi, tandis que le premier le sera dans l'exercice même de la foi. On le comprend sans peine : ni la conversion, ni même la foi ne constituent la fin ultime ; à mesure que l'homme approche de celle-ci, il se trouve intéressé et saisi dans les secrètes profondeurs de sa nature et tend à accorder moins d'importance au jeu en quelque sorte superficiel des facultés qui cependant distinguent et spécifient cette même nature. La foi, étant beaucoup plus proche que la conversion de la possession de la Vérité, elle apporte au croyant une liberté fondamentale qui excède infiniment les étroites antennes du libre arbitre. Cependant la démarche rationnelle qui prépare la foi ne méconnaît pas complètement cette liberté de nature ; c'est bien en effet pour l'homme une forme élémentaire de la liberté que de pouvoir agir conformément aux exigences de sa raison, puisque la raison fait partie de sa nature : on doit même voir en cela la forme radicale du libre arbitre. Dire que la démarche antécédente à la foi est rationnelle, c'est donc dire du même coup qu'elle est libre ; ajouter, avec le Concile du Vatican, que « Dieu a voulu [que l'économie de l'accès à la foi fût telle qu'elle est] pour que précisément l'hommage de notre foi fût en harmonie avec le vœu de la raison » (170), c'est signifier que Dieu lui-même *a voulu* respecter la liberté de notre nature en faisant droit à l'une de ses exigences fondamentales.

Mais venons-en au libre arbitre et montrons comment il trouve satisfaction à la faveur de la relation précédemment examinée entre crédibilité et crédentité. Deux facteurs pourraient lui faire échec puisque, dans le cas qui nous occupe, Dieu et l'homme collaborent : le jeu du libre arbitre serait pareillement rendu impossible par une démonstration présentant la crédentité comme une conclu-

du

sion nécessaire ou par une grâce omnipotente implantant la foi sans consentement préalable (454). Mais les choses ne se passent pas ainsi. Décrivons-les rapidement encore une fois, en supposant d'abord pour plus de commodité, que les différents éléments se présentent successivement : démarche de crédibilité rationnelle effectuée sous l'illumination et l'inspiration du Saint Esprit ; jugement (normalement virtuel) de crédibilité par lequel on peut traduire la certitude de crédibilité : certitude maximum dans son ordre, que l'on peut comparer à la certitude de l'induction commune, mais qui n'atteint en aucune façon l'évidence ; acceptation de l'ultime inspiration du Saint Esprit qui, faisant partie intégrante de la crédibilité adéquatement prise, est requise pour l'efficacité concrète de la certitude de crédibilité ; jugement de crédence ; infusion de la foi ; la certitude de crédibilité trouve, de par la lumière de foi, l'évidence qu'elle postulait comme son support normal. Liberté et gratuité de la foi sont données simultanément et elles tiennent, comme dans leur moment décisif, dans l'acceptation de l'ultime inspiration. Il y a de toute évidence gratuité puisque le secours de Dieu, quelque forme qu'il emprunte, est toujours gratuit ; il le devient tout particulièrement dans cette ultime sollicitation qui introduit, si elle est suivie, la grâce de la foi.

2. Il y a aussi liberté, d'abord parce que cette ultime inspiration peut être, comme d'ailleurs toutes celles qui la précèdent, acceptée ou refusée (455). Voilà bien le jeu du libre arbitre : on sait qu'aussi loin qu'on en pousse l'analyse, on est contraint, si on veut *rendre raison* du libre arbitre, d'assigner une *raison à ses* déterminations, mais vouloir rendre raison adéquatement du libre arbitre c'est vouloir le réduire à la raison elle-même : c'est sans doute en supprimer le mystère mais c'est aussi en détruire la spécificité ; le libre arbitre n'est pas réductible à la raison, mais on ne peut dire non plus qu'il ajoute aux déterminations de celle-ci un supplément autonome qui n'en relèverait pas : la contingence ne fait pas nombre avec le nécessaire ; le libre arbitre consiste en une certaine faculté d'infléchir dans un sens ou dans un autre l'interprétation d'un ensemble de données relevant de l'intelligence : cette inflexion elle-même peut n'être pas privée de raison, mais le point important est qu'elle n'est *réductible* à aucune raison et c'est en quoi consiste la contingence originale propre au libre arbitre. Qu'on y regard' de près : tous ces éléments se retrouvent bien lors de l'ultime acquiescement qui introduit la foi. La crédibilité rationnelle formellement prise est comme une donnée déjà acquise ; mais elle est susceptible d'être interprétée dans des perspectives différentes, et de comporter une efficacité différente, selon la proportion établie

par le sujet entre le bien créé et le bien incréé, c'est-à-dire selon l'estimation de la destinée humaine. C'est pour établir cette proportion (ou plus exactement cette disproportion) d'une manière juste, que l'inspiration du Saint Esprit est requise (456), très particulièrement au moment où cette appréciation va avoir une conséquence décisive. Si le sujet accepte cette inspiration ultime, on ne peut pas dire que ce soit sans raison, puisque la proportion dont nous parlons a bien une réalité objective que le sujet doit précisément découvrir, et qui constitue un motif parfaitement suffisant du choix dans lequel elle sera justement discernée : mais d'une part cette raison n'est pas, à elle seule, suffisante puisqu'elle requiert précisément le secours intérieur concomitant de l'inspiration du Saint Esprit, en sorte que le libre arbitre peut jouer effectivement, jouer librement sous l'inspiration divine qui le meut conformément à sa propre nature, et on voit ici à quel point la liberté et la gratuité de la foi sont inséparables l'une de l'autre ; d'autre part, la perception de la proportion du bien créé au bien incréé ne s'ajoute pas d'une manière homogène à la crédibilité formellement prise : elle en dirige simplement la trajectoire, augmentant ou diminuant ainsi sa portée efficace (457) : et tel est bien le type de contingence introduit par le jeu du libre arbitre qui ne s'insère pas, comme un élément supplémentaire, dans la trame rationnelle de l'acte humain, mais la polarise dans son ensemble. Ainsi l'acceptation (ou le refus) de l'ultime inspiration du Saint Esprit est de tout point conforme à la notion de l'acte libre et raisonnable, mais elle ne réalise cette conformité que par le truchement du secours divin : c'est la gratuité qui fonde la liberté, comme on devait d'ailleurs l'attendre étant donné le caractère absolu de l'initiative divine.

l'

O

Ajoutons, et ce sera une seconde façon de comprendre la liberté de la foi, en présentant d'une autre manière les mêmes choses, que la crédibilité ne devient efficace, quoi qu'il en soit de sa certitude rationnelle, que par le consentement accordé au secours divin ; ou, en termes plus proches de la réalité concrète : la certitude de crédibilité ne prend sa consistance et son efficacité définitives que dans l'acte d'acceptation des ultimes motions de l'Esprit : illumination et inspiration. La crédibilité, et il s'agit évidemment de la crédibilité adéquatement prise, conduit bien alors par une chaîne de raisons jusqu'au jugement de crédentité, mais le croyant ne subit pas cette crédibilité actuellement nécessitante comme une contrainte procédant de la raison ou de la grâce, parce qu'elle n'est devenue effectivement nécessitante que par l'effet de l'ultime consentement qu'il vient d'accorder librement. Il y a bien un cycle dans lequel l'entendement se trouve pris, mais ce n'est pas un

cycle purement rationnel ; et l'esprit y est précisément entré par cette porte de liberté que constitue le secours de la grâce, librement offert par Dieu, librement accepté par l'homme : c'est bien être libre que de ne subir qu'une loi de l'application de laquelle on a l'initiative, et *dans le moment même* de cette initiative. Il convient également d'ajouter que, lorsque la préparation à la foi n'est pas instantanée, l'analyse précédente vaut pour chacune des étapes de la crédibilité, lesquelles amorcent la certitude ultime sans l'atteindre encore ; mais il suffira d'avoir décrit ce qui se passe au moment privilégié de l'infusion de la foi pour faire comprendre que tout ce qui le précède est également gratuit et libre.

3. Il est temps maintenant de condenser dans l'unité d'un acte ce que la nécessité de la description nous a invités à éparpiller dans la durée. Si les deux jugements de crédibilité et de crédentité ne font qu'un réellement, tout ce que nous avons pu découvrir dans l'interstice qui les séparait virtuellement appartient à l'acte commun qui les intègre l'un à l'autre. La foi est donc bien, dans son premier acte, libre et gratuite, libre *parce que* gratuite. Elle le doit à ce que la fin du processus de crédibilité rationnelle est déjà sous la mouvance de la grâce dans laquelle se consomme le jugement de crédentité : c'est en subissant l'attraction à la fois intelligible et surnaturelle de la foi qu'elle prépare, que la crédibilité y conduit librement : et nous mesurons à nouveau toute l'importance de la relation que nous avons précédemment décrite entre crédibilité et crédentité : ou bien cette relation existe et la foi qui en procède est gratuite et libre, ou bien cette relation n'existe pas, parce que la crédibilité se ferme sur elle-même en raison d'un refus de la grâce, et la foi n'existe pas non plus. Ceci achève, de nous montrer que les jugements de crédibilité et de crédentité doivent être distingués mais sont normalement tout à fait inséparables : car, soit qu'on les confonde soit qu'on distende leur relation, on supprime la zone de compénétration et la motion divine hiérarchisée indispensables pour rendre compte des deux propriétés essentielles de la foi : gratuité et liberté.

On voit également que ces questions s'éclairent d'elles-mêmes, à la seule condition de restituer à l'inspiration divine le rôle de premier plan qui lui est accordé par tous les documents du Magistère qui ont traité de ces choses. On a trop souvent tendance, sous prétexte que la crédibilité est rationnelle, ce qui est vrai, à la circonscrire dans le domaine d'une rationalité exclusive, ce qui est faux. Aucun théologien catholique n'a évidemment songé à dire que la grâce n'accompagne pas la démarche de crédibilité ; mais si on admet, avec le Concile du Vatican (458) et avec S. Thomas

«•II L'objet de la foi est présenté par l'église

(459)» Que la théologie consiste en une pénétration et une prise *intelligibles* de l'univers divin, dans la mesure où la chose est rendue possible par la révélation et compatible avec la précarité de la raison, un aveu de principe ne suffit pas : il faut en tirer les conséquences *épistémologiquement* efficaces qu'il comporte. Il ne suffit pas de dire que la grâce accompagne la crédibilité, il faut la mettre *dedans*, il faut en tenir compte dans la structure intime de la crédibilité, sous peine de travailler sur des abstractions qui conduisent inéluctablement à poser de faux problèmes. Il est parfaitement légitime, il est même indispensable, d'abstraire ; mais à la condition de n'être pas dupe : et c'est être dupe d'une réalité fictive que de partir des abstractions comme d'un donné, et de se demander ce qu'il convient de leur adjoindre pour retrouver (ou hélas reconstruire) la réalité objective. La crédibilité formellement prise peut faire l'objet d'une science distincte ; mais ce n'est pas d'elle qu'il faut partir pour retrouver, par un baptême gratuit survenant à l'improviste, la crédibilité adéquatement prise ; c'est l'inverse qu'il faut faire : la crédibilité formellement prise n'étant qu'une pièce rationnelle qui n'a de sens que par sa liaison organique et structurale avec la crédibilité réelle qui seule peut rendre compte adéquatement de la foi et de ses propriétés originelles.

34. LE ROLE DE L'ÉGLISE DANS LA PRÉSENTATION DE LA FOI

A. *L'Eglise s'insère normalement dans les prolégomènes de la foi*

Nous pourrions clore ici cette trop longue parenthèse consacrée aux prolégomènes de la foi surnaturelle. Mais la suite de notre enquête s'attachera principalement à décrire l'économie de la foi dans le croyant : nous verrons, en parlant de l'engagement de la foi, que l'Eglise s'introduit nécessairement dans l'exercice concret de cette vertu ; mais ce sera en quelque sorte a posteriori, tandis que l'Eglise joue un rôle primordial et décisif dont il est temps de parler. Nous n'avons d'ailleurs pas, pour autant, à rompre avec ce qui précède : on sait en effet que l'Eglise n'est requise ni en droit, ni toujours en fait, à la production d'un acte de foi divine ; elle est la condition normalement nécessaire de la présentation de la révélation, mais elle n'intervient pas *intrinsèquement* comme cette dernière dans l'exercice de la foi ; aussi paraît-il plus cohérent de l'étudier en même temps que les préambules de la foi. De plus, nous allons observer, entre l'économie intime du rôle de l'Eglise d'une part, et la structure de la relation crédibilité-crédentité d'autre part, une similitude profonde qui permet de voir, dans

l'Eglise envisagée à ce point de vue, le répondant objectif et le fondement autorisé de la psychologie du croyant. Nous venons en effet d'observer que l'unique jugement qui coïncide avec l'infusion de la foi présente deux aspects : il achève la démarche de crédibilité ; il est tel que, étant posé, la grâce de la foi lui est nécessairement associée. Or l'Eglise, semblablement, remplit vis-à-vis du croyant, deux fonctions inséparables l'une de l'autre : elle est en elle-même un motif de crédibilité, elle est l'instrument de la révélation divine. Certes l'Eglise n'est pas nécessaire parce que son rôle peut être assumé par d'autres causes secondes, il peut même être rendu inutile par la libre initiative de Dieu ; mais dans l'ordre habituel divinement établi, l'Eglise excelle en telle manière dans la double fonction de preuve et de témoin qu'elle occupe, dans l'économie externe de la foi, un rang hors pair. Nous aurons à revenir sur chacun de ces points, mais il sera bon auparavant, rompant la ligne un peu étroite de l'analyse rigoureuse, de situer l'Eglise elle-même dans la grandiose perspective qui lui donne toute sa valeur : nous nous bornons d'ailleurs à une esquisse extrêmement sommaire.

I. Dieu tel qu'il est s'adresse à l'homme tel qu'il est : ainsi peut, nous l'avons vu, se formuler le dessein de la foi. Le plus mystérieux en est évidemment la disposition intime par laquelle l'homme est rendu apte à recevoir la révélation divine, et c'est l'objet propre de notre enquête ; mais il est un autre point qui, pour être secondaire, n'en est pas moins fort important : comment la révélation faite par Dieu sera-t-elle présentée à l'homme d'une manière *humainement* accessible. C'est toute la question de la *tradition*. Prenons garde cependant de conserver à ce mot toute la richesse de son sens étymologique ; *tradere* ne veut pas dire premièrement *conserver*, mais bien : livrer à, remettre, faire passer un objet de la possession de celui qui remet en la possession de celui à qui l'on remet (460) ; l'objet une fois reçu, il conviendra, surtout s'il est d'un grand prix, de le transmettre *tel qu'il est*, c'est-à-dire d'en effectuer une seconde tradition ; en sorte que le mot tradition finit par signifier un certain dépôt en tant précisément que ce dépôt demeure semblable à lui-même. Quand il s'agit d'un dépôt divin (461), cette permanence est en elle-même d'une valeur beaucoup plus grande que le geste humain qui concourt à la perpétuer ; mais si on remonte à l'origine cet ordre se renverse : la tradition active par laquelle Dieu donne vaut mieux que le don qu'il fait, à moins évidemment que ce don ne soit lui-même, mais c'est la formulation *humaine* de la foi qui nous occupe en ce moment. La tradition c'est donc d'une part que Dieu *traduise* en langage humain quelque vérité le concernant, c'est d'autre part

que l'homme conserve fidèlement les formules qu'ils a reçues de Dieu.

2. Tradition active et traduction ont été réalisées d'une manière parfaite et définitive par le Christ : il est en lui-même, ontologiquement, la traduction mystérieusement humaine de Dieu ; il est le Verbe de Dieu, le « Témoin » (462) qui « dit ce qu'il a vu auprès de son Père » (463) ; c'est lui qui par excellence révèle (464). N'entendons d'ailleurs pas qu'il jouisse sur ce point, pas plus d'ailleurs que sur aucun autre, d'une autonomie indépendante : il n'est justement, comme homme, que Témoin ; mais étant Dieu et homme, il est mieux qualifié que quiconque pour exprimer la vérité divine en mots humains ; et le libre exercice de cette prérogative lui revient comme un droit (464). Il a en lui mieux que l'inspiration puisqu'il contient éminemment, dans la lumière qu'il est, le principe de toute inspiration ; mais il n'est pas non plus un pur voyant qui se contenterait de l'audience d'une petite troupe compréhensive et fidèle. Tout au contraire, il prêche l'Évangile du royaume (465), il enseigne les âmes en même temps qu'il guérit les corps (466) ; il prêche partout et jusque dans les synagogues (467), parce qu'il est précisément venu pour prêcher (468). Il explique la doctrine de mille façons, en sorte que non seulement l'homme « animal raisonnable » *puisse* comprendre, mais que ces hommes et ces femmes qui l'entourent comprennent *effectivement* (469) : parce qu'il sait parfaitement la vérité, il peut l'exprimer de mille manières sans risque d'erreur. Et pour que tous entendent il sait, à l'occasion, crier (470) la doctrine par les places publiques, comme ferait un marchand de ciel. Inspiration, révélation, promulgation, cette dernière allant des sereines définitions du sermon sur la montagne (471) ou de la confession de Césarée (472), à la prédication familière pleine de virulence ou de douceur ; toutes ces choses se trouvent dans le Christ en leur état parfait, parce qu'il est lui-même parfait, et parce que, d'une manière plus précise, il réalise la compénétration maximum du divin et de l'humain ; en sorte que du point de vue de l'être comme du point de vue de la connaissance, l'humanité a gravi, avec le Christ, un sommet qui la commande tout entière (473). Les métaphysiciens disent, en leur langage, que le maximum est, dans un ordre donné, la mesure des éléments inclus dans ce même ordre : c'est donc en fonction du Christ, la « pierre d'angle » (474), qu'il faut apprécier l'ordre (475) original constitué par la tradition. La tradition, adéquatement entendue, est dans le Christ comme dans son principe, plénièrement et parfaitement ; elle est participée diversément par les contemporains du Christ, par ceux qui l'ont précédé et

par ceux qui l'ont suivi : tel ou tel de ses aspects étant mis ici ou là en une plus vive lumière.

Les apôtres (476) participent immédiatement aux privilèges de Jésus : le signe de cette immédiation, qui entraîne que la tradition réside encore en eux sous son aspect actif, c'est que les apôtres, à la différence de ceux qui les précèdent et de ceux qui les suivent, possèdent *tous* ces privilèges. Ils sont enseignés (477) de Dieu, soit par la parole de Jésus lui-même, soit par l'inspiration intérieure de l'Esprit qui « doit leur expliquer toutes choses » (478). Mais ils révèlent eux-mêmes, en ce sens du moins qu'ils sont réellement source d'une tradition dont ils ne sont redevables qu'à Dieu directement et non à aucune cause créée intermédiaire : S. Paul, par exemple, ne distingue-t-il pas expressément les commandements qui lui viennent du Seigneur d'avec ceux qu'il donne de son propre chef ? (479) Il a conscience de porter le message d'une « Sagesse mystérieuse et cachée » (480), dont il est redevable à la seule révélation divine (481). Pareil privilège n'appartenant qu'aux premiers témoins du Christ, à ceux « qui ont été avec lui dès le commencement » (482), la révélation est donc close avec le dernier des apôtres (483). Les apôtres ont prêché, à l'exemple de leur Maître qui les y a d'ailleurs conviés solennellement (484). Enfin ils ont délibéré, ils ont dirimé telle ou telle question litigieuse, et ils ont sanctionné leur définition par la formule qui devait se transmettre du premier concile à tous les autres : « Il a paru bon au Saint Esprit et à nous » (485). Le collège apostolique agit donc en communion avec le Christ son chef, de telle manière qu'il participe à la plénitude de sa mission : ce trait est distinctif parce que tout à fait propre.

3. Avant le Christ, c'est l'inspiration prophétique qui est dominante : tous les écrits consignés dans la Bible sont inspirés (486), mais ils ne font pas pour autant partie du dépôt révélé. L'inspiration peut très bien être accordée à tel ou tel pour lui faire connaître un événement naturel, ou lui permettre de mieux exprimer une vérité surnaturelle déjà connue : sans pour cela manifester un aspect nouveau de la vérité divine : il y a alors inspiration et non révélation ; si, au contraire, une vérité nouvelle est signifiée explicitement ou implicitement, il y a révélation : par exemple, dans l'ancien Testament, l'affirmation si souvent réitérée du monothéisme, ou l'annonce de plus en plus claire du Messie. Ainsi le mot inspiration désigne toujours une certaine manière de penser : celle de l'homme placé sous la motion immédiate de Dieu ; mais si on envisage le résultat, ce même mot a une double acception selon que l'inspiration aboutit ou non à une révélation.

Après le Christ, l'inspiration ne demeure qu'au second sens : inspiration n'aboutissant pas à une révélation proprement dite : ainsi par exemple, l'annonce d'un futur contingent, ou la vive pénétration de tel ou tel article de foi relèvent bien de l'inspiration du Saint Esprit. Cependant, ce ne sont pas ces sortes de grâces-là qui appartiennent à l'Eglise en tant qu'héritière officielle du Christ et des apôtres. Le rôle essentiel de l'Eglise, c'est la conservation du dépôt tel qu'il a été intégralement constitué par les enseignements du Seigneur et les révélations faites aux apôtres ; cette conservation n'est cependant pas un fixisme (487), parce qu'une vérité, surtout une vérité divine, ne se conserve pas comme un objet matériel. La force d'expansion et la communicabilité propres au vrai ne peuvent pas ne pas mettre en travail (488) les esprits qui l'assimilent. Cette gestation mentale procède d'une intuition et porte son fruit dans une définition (489) : et voilà pourquoi l'Eglise ne cesse, sous la motion de l'Esprit (487), de préciser et de définir les points demeurés implicites dans le dépôt révélé dont elle a la garde. En termes schématiques, mais qui ont l'avantage d'être clairs, on pourrait dire que, de la plénitude du souverain Magistère du Christ, les prophètes ont participé l'inspiration (490), l'Eglise l'autorité de promulgation : la révélation est au terme de la docilité laborieuse des premiers ; elle est également le capital inlassablement monnayé par l'Eglise de façon à ce que chaque époque, chaque fidèle, en reçoive l'intégral et inépuisable bienfait, mais d'une manière proportionnée aux besoins qui leur sont propres (491) : c'est en ce sens qu'on a pu parler d'un « développement homogène du dogme catholique » (492), et que S. Thomas lui-même estime que la connaissance de foi est susceptible d'un progrès (493). Et de même que la certitude de la foi repose, matériellement du moins, sur l'évidence qu'ont eue de leur propre témoignage (494) ceux qui ont parlé au nom de Dieu, Jésus le premier ; cette même certitude repose, symétriquement en quelque sorte, sur la certification infaillible de l'Eglise qui permet à ce témoignage de nous atteindre. Cette infaillibilité, fondée sur la promesse du Christ aux apôtres et en particulier à S. Pierre (495), appartient à toute l'Eglise (496), en ce sens que les fidèles eux-mêmes ont un certain « instinct intérieur » (497) qui les prévient de l'erreur : mais elle appartient en propre au Pape et au Concile dont les rôles sont proportionnellement semblables à celui de Pierre d'une part, des autres apôtres d'autre part (498).

B. Le rôle de l'Eglise expliqué par analogie avec la crédibilité-crédentité.

Vous venons, à très grands traits, de situer l'Eglise dans l'im-

..Π

CS
Q

0

■

mense pédagogie divine qui a commencé avec la création et ne s'achèvera qu'avec le monde. Précisons maintenant les composantes essentielles du rôle de l'Eglise : tout d'abord comme gardienne du dépôt et organe de son interprétation, en second lieu comme motif de crédibilité.

i. En ce qui concerne le premier point, rappelons l'importante distinction entre Γ « *inspiration* du Saint Esprit, communiquée en vue d'écrire les livres sacrés : charisme extraordinaire qui n'a jamais été donné après l'achèvement de la révélation : et *l'assistance* du Saint Esprit sous laquelle l'Eglise garde et explique infailliblement le dépôt de la révélation, discerne non moins infailliblement les livres inspirés des livres non inspirés, et nous propose comme tels les livres inspirés » (499). « L'Eglise d'ailleurs ne fait ni ne peut faire qu'un livre écrit avec les seules ressources humaines devienne un livre écrit sous l'inspiration divine : mais ΓEglise manifeste infailliblement et enseigne, de par tradition à la fois divine et apostolique, quels sont les livres inspirés : et elle l'enseigne et le définit par cela même qu'elle inscrit un livre au canon » (500). Il ne suffit d'ailleurs pas qu'un livre ne contienne pas d'erreur du point de vue de la foi pour être déclaré divinement inspiré, car l'inspiration ne concerne pas seulement le contenu, mais encore et premièrement l'origine. C'est cette origine divine que l'Eglise certifie infailliblement, de par l'assistance du Saint Esprit, touchant les livres qu'elle déclare canoniques. La liste en fut donnée par le Concile de Trente (501), et l'intention expresse du Concile du Vatican fut d'en respecter la teneur (502). L'Eglise a donc un rôle à la fois très grand et très humble, très grand parce qu'elle apporte vraiment la parole de Dieu (503), très humble parce qu'elle ne fait que conserver un dépôt (504) : ces deux richesses vont de pair, et c'est pourquoi l'Eglise craint par dessus tout les interférences qui compromettraient sa fonction propre par une activité humaine inconsiderée (505). Il convient d'ajouter que cette présentation par l'Eglise ne joue avec toute sa rigueur, et partant toutes ses conséquences, que lorsqu'elle est expressément déclarée. Le sens qu'il convient de retenir pour l'Ecriture, celui qui par conséquent intéresse la foi au premier chef, c'est « le sens qu'a toujours tenu et que tient l'Eglise » (506) ; mais ce sens, pour qu'on y adhère, doit être précisé (507), et c'est pourquoi le texte auquel nous venons de faire allusion poursuit (508) : « il revient à l'Eglise de juger du véritable sens et de l'interprétation des saintes Ecritures, en sorte qu'il n'est permis à personne d'interpréter l'Ecriture sainte contre ce sens ou même contre le témoignage unanime des Pères [de l'Eglise] » (509). En un mot, soit qu'elle conserve le dépôt avec fidélité, soit qu'elle le dispense avec

vigilance, l'Eglise, « gardienne et maîtresse » (510), est règle de foi ; il convenait que l'homme vivant dans le temps, vivant par les sens, et vivant en société, eût auprès de lui un témoin perpétuel, visible, et social, de Dieu : ce témoin existe et c'est précisément l'Eglise.

2. Mais tout témoin doit présenter, à l'appui de ce qu'il annonce, des signes d'autant plus remarquables que son témoignage a moins de vraisemblance humaine (511) ; quel sera donc le signe présenté par l'Eglise témoin ? Il faut répondre que c'est l'Eglise elle-même, parce qu'elle récapitule en sa propre vie la splendeur de tous les autres signes : le Concile du Vatican a d'ailleurs magistralement fixé ce point : « L'Eglise est en elle-même, comme un grand et perpétuel motif de crédibilité ; elle porte l'irrécusable témoignage de son origine et de sa mission divines : et cela par son admirable extension, par son éminente sainteté, par son inépuisable fécondité en toutes espèces de biens, par son unité catholique et son inébranlable stabilité » (512). Il se présente donc, en ce qui concerne l'Eglise, une circonstance qui lui est tout à fait propre, à savoir d'être simultanément signe et témoin (513). Les prophètes accomplissent des miracles ou bien prédisent des événements contingents pour montrer que leur message essentiel vient bien de Dieu, mais ce sont là des phénomènes dont la réalité objective est indépendante de la vie du prophète : celle-ci n'est pas nécessairement en accord avec la sainteté d'une mission venant de Dieu, et en fait elle est loin de l'avoir toujours été (514). Le cas de l'Eglise est tout autre, puisque c'est elle-même et en elle-même qu'elle est signe ; en sorte que le miracle ne se situe pas, par rapport à elle, comme vis-à-vis d'un thaumaturge quelconque : intrinsèquement, c'est-à-dire dans sa substance, le miracle et par-dessus tout le miracle de l'Eglise est un chapitre de la vie de l'Eglise, ce qui n'arrive en aucun autre cas ; extrinsèquement, c'est-à-dire dans sa présentation, le miracle garanti par l'Eglise possède, de ce seul fait, dans l'ordre du témoignage, une plus-value qu'aucun thaumaturge privé ne pourrait lui communiquer. Insistons un peu sur ce dernier point. Nous avons vu que la certitude apportée par le miracle toujours inévident en lui-même (515), ou du point de vue de S. Thomas, le discernement du vrai miracle d'avec le faux miracle toujours à craindre (148), requiert le secours intérieur de la grâce (516) ; mais ce secours n'a pas, normalement, à suppléer aux précautions élémentaires dont le futur croyant doit s'entourer. Le miracle est un fait qui est, comme tout autre, justiciable d'une saine critique : or un fait, *n'entraînant pas par lui-même l'évidence*, doit prendre une toute autre portée s'il est présenté comme authentique par une société telle que l'Eglise, ou

‘■iL

1 0 1 1

7

Ht

U

SHI

s'il est simplement présenté par une personne privée : ceci en raison de l'additivité propre à tout témoignage humain, en raison également des qualités éminentes (512) du témoin qu'est l'Eglise, mais en raison surtout d'une sorte de droit qui appartient à l'Eglise et en vertu duquel elle intervient toujours en quelque façon dans la présentation du miracle. Celui-ci, en effet, n'est pas seulement un phénomène physique : le signe qu'il constitue repose, comme nous l'avons vu (517), sur l'intégration d'un tel phénomène dans un ordre surnaturel ; et tout le rôle du miracle est de prouver une émergence, irréductible à la causalité naturelle. Oui donc apportera, pour n'en rester qu'au très strict minimum, une désignation claire de cet ordre transcendant, sans laquelle le miracle serait parfaitement vain ? Le miracle prouve, mais à la condition que l'on dise en faveur de quoi il prouve : on ne peut pas demander moins. Les fakirs, eux aussi, accomplissent indubitablement des prodiges, comment l'incroyant les discernera-t-il d'avec le vrai miracle ? (148) Il n'y a sans doute pas de réponse *définitive* qui puisse faire abstraction de la motion intérieure (516) dont parle S. Thomas ; mais sans découvrir les profondeurs intimes du mécanisme de l'adhésion, il y a un motif qui doit normalement suffire : ce motif, c'est l'Eglise. L'Eglise présente d'une part une harmonie qui ne se trouve pas en dehors d'elle : le théorétisme intemporel et le zèle conquérant ne sont pas en elle juxtaposés, mais ils n'y subsistent respectivement que grâce à une compénétration mutuelle organique et vivante (518) ; l'Eglise se trouve d'autre part sur terre comme en un pays étranger : elle y subsiste cependant, elle y dure, elle s'y développe en dépit de la précarité des moyens qu'elle met en œuvre (519) ; il y a là, du seul point de vue rationnel, tout à la fois une cohérence et une incohérence probantes, qui se trouvent en droit annexées à la valeur de tout miracle reconnu par l'Eglise, et qui en achèvent et en stabilisent la certitude. C'est dire que tout miracle soutient en droit et médiatement avec l'Eglise un rapport de dépendance qui n'a pas lieu en sens inverse. Et c'est pourquoi l'Eglise est, simultanément, signe et témoin : tous les autres signes quêtent en quelque sorte l'appui d'un témoignage que leur inévidence rend au moins utile, mais il est clair que cet enchaînement mutuel du témoignage et du signe ne peut trouver son achèvement équilibré et son terme stable que dans l'unité d'un principe qui soit lui-même le signe de son propre témoignage. Ce principe c'est l'Eglise : et, du point de vue des structures intelligibles, c'est précisément la compénétration de ses deux fonctions qui est l'indice irrécusable de sa primauté absolue et dans l'ordre du signe et dans l'ordre du témoignage.

3. Il nous reste maintenant à voir comment cette compénétration s'effectue : nous la rapprocherons de la relation précédemment analysée entre la crédibilité et la crédentité. On aperçoit immédiatement la raison, en quelque sorte négative, de cette comparaison ; dans un cas comme dans l'autre, il paraît y avoir un cercle vicieux : l'Eglise témoin a besoin de l'Eglise signe (512), et c'est cependant le témoignage de l'Eglise qui nous a permis, un peu plus haut, de préciser comment l'Eglise est signe ; de même, il n'y a pas de jugement de crédentité humainement raisonnable sans crédibilité ; mais en retour, la certitude de crédibilité ne trouve son statut équilibré que grâce à l'« évidence » (520) que lui assure la crédentité. Dans un cas comme dans l'autre également, il existe une solution fausse, mais tentante parce que facile : elle consiste à enchaîner d'une manière univoque le surnaturel au naturel, le divin à l'humain, sans ménager une référence à la cause transcendante et une compénétration qui seules peuvent sauvegarder la gratuité du côté de Dieu, la liberté du côté de l'homme. Une crédibilité, dont on sera nécessairement porté à exagérer la valeur rationnelle d'autant plus qu'on négligera la relation *constante et organique* qu'elle soutient avec la grâce, aboutira comme de plain pied à un jugement de crédentité dont on ne pourra sauvegarder la liberté que par des artifices dialectiques sans portée réelle. De même, une Eglise, s'arrogeant une hégémonie sans appel en vertu de qualités certainement éminentes mais n'ayant fait l'objet que d'un constat rationnel (et c'est l'Eglise signe, mais signe inutile), introduirait par continuité le message de l'Eglise témoin auquel il faudrait adhérer de foi théologique, en vertu d'une motion divine dont on concède évidemment l'existence sans en pouvoir justifier organiquement la nécessité. Cette vue erronée n'est pas moins pernicieuse dans le cas de l'Eglise que dans celui de la psychologie de la foi : elle aboutit inmanquablement à faire de l'Eglise un intermédiaire entre Dieu et le croyant, intermédiaire qui requiert pour soi une adhésion, en quelque sorte antécédente à la foi divine, et sur laquelle celle-ci serait fondée.

Or il est métaphysiquement contradictoire d'introduire une dichotomie ressortissant à l'être créé dans l'acte simple par la grâce duquel Dieu permet à l'intelligence humaine de communier à l'intelligence divine dans l'adhésion à la Vérité incréée. Aussi S. Thomas explique-t-il de toute autre manière l'ajustement délicat de la présentation de l'objet de foi avec l'exercice même de la foi. » La foi nous vient [en effet] de Dieu quant à l'une et à l'autre de ses deux composantes : d'une part en effet [c'est Dieu qui donne] la lumière intérieure qui suscite l'assentiment ; d'autre part c'est la révélation faite par Dieu qui est au principe des [articles] qui

nous sont extérieurement proposés à croire. Or ceux-ci soutiennent, avec la connaissance de foi, la même relation que les données de l'expérience sensible avec la connaissance des premiers principes [de l'intelligence] ; parce que la connaissance reçoit dans l'un et l'autre cas, une certaine détermination. En cette même manière donc où la connaissance des [premiers] principes nous vient par les sens, encore que la lumière dans laquelle ils nous sont connus soit innée, ainsi la foi nous vient par l'audition, encore que l'habitus de foi soit infus » (521). La comparaison de S. Thomas porte donc d'une manière très précise sur les rapports de l'extériorité et de l'intériorité, de l'acquis et de l'infus, du sensible perçu et de l'intelligible donné. Nous n'inférons pas de l'expérience sensible que le tout est plus grand que la partie ; nous n'inférons pas l'idée *d'égalité* ou celle de *plus ou moins*, parce qu'il faut avoir antécédemment dans l'esprit la notion d'égalité pour instituer les critères concrets de rigueur croissante qui permettront d'effectuer ou de récuser un constat objectif d'égalité : c'est la lumière intérieure qui est irrévocablement mesure, seulement elle ne joue en fait que par réaction sur les données sensibles (522), celles-ci ne trouvant d'ailleurs que dans celle-là leur signification précise. En cette même manière où Γ « habitus » (523) des premiers principes est inné et se trouve par là indépendant de la présentation extérieure d'une matière qui lui est cependant indispensable, ainsi l'habitus de foi est infus, donné d'une manière permanente au dedans, et par là indépendant de la présentation objective des articles qui est cependant requise à son exercice. C'est à l'Eglise, nous l'avons vu, qu'incombe cette présentation des articles, et on voit ainsi que l'Eglise n'est pas plus intermédiaire entre Dieu et le croyant que les données des sens ne le sont entre l'intelligence et la lumière *innée* des premiers principes ; l'Eglise apporte du dehors une détermination nouvelle (562) à l'unité réalisée entre la Vérité première se révélant et l'intelligence du croyant, mais elle ne fait pas intrinsèquement nombre avec eux ; elle est une condition généralement nécessaire de l'acte de foi, elle n'en constitue pas une composante intrinsèque.

4. Cela étant bien compris, il nous sera facile de résoudre l'apparente contradiction dont nous parlions un peu plus haut : l'Eglise témoin a besoin de l'Eglise signe pour fonder rationnellement son témoignage ; et cependant la valeur de l'Eglise signe n'est perçue que dans le témoignage de l'Eglise. En termes plus concis et plus rigoureux on peut exprimer cette difficulté comme suit : l'Eglise révèle au nom de Dieu (a), que Dieu révèle la vérité divine par l'Eglise (b) ; l'Eglise affirme au nom de Dieu (a), qu'elle apporte le message de Dieu (b). La manière trop facile

que nous avons critiquée consiste, pour résoudre ce cercle, à effectuer une disjonction entre ses deux membres : (a) est prouvée d'une manière purement rationnelle par voie apologétique (jugement de crédibilité) (524) ; puis l'autorité de l'Eglise ainsi établie commande l'adhésion à (b) (jugement de crédence) (524). Il est bien vrai que (a) commande (b) en ce sens que si l'Eglise révèle au nom de Dieu (ce qui est (a) sous mode hypothétique), il faut croire *tout* ce que propose l'Eglise comme venant de Dieu (ce qui est (b) sous mode concret), et *en particulier* que c'est l'Eglise qui est, de par Dieu, authentiquement qualifiée pour présenter tout le dépôt de la foi. Mais il faut bien comprendre que (a) n'implique (b) au sens que nous venons d'expliquer, que si (a) est crue dans la foi divine, telle qu'elle est en elle-même objectivement, et non pas seulement crue en vertu des incidences rationnelles qui mettent à notre portée immédiate et fondent en raison cette même foi divine. C'est sur (a) elle-même que doit premièrement porter la conversion de la crédibilité en crédence, que doit en un mot porter l'unique jugement de crédence. Les explications que nous avons données à ce sujet n'ont fait aucune acception de tel ou tel motif de crédibilité et valent premièrement en ce qui concerne l'Eglise, qui est *le* motif de crédibilité par excellence. L'ordre est donc le suivant : l'Eglise signe, constituant un motif de crédibilité éminent, qui peut d'ailleurs être remplacé par l'une de ses composantes, est le fondement objectif rationnel du jugement de crédence qui repose substantiellement sur « le secours efficace [qui] advient de la vertu d'en haut » (311) ; le contenu de ce jugement est le suivant : l'Eglise comme telle parle au nom de Dieu. De même que le thaumaturge fait, par ses oeuvres, la preuve qu'il est mandaté par Dieu, ainsi l'Eglise montre-t-elle par ce qu'elle *est* plus encore que par ce qu'elle fait, le caractère divin de son origine et de son message ; alors, en vertu de la foi, *non plus formellement en vertu de l'Eglise signe*, le croyant affirme : l'Eglise révèle au nom de Dieu (a). En conséquence, c'est-à-dire en vertu de (a) une fois admise et demeurant immanente à tout l'exercice de la foi, comme une lumière plutôt que comme une proposition, tout ce qu'affirme l'Eglise doit être cru de foi divine ; mais cette affirmation de l'Eglise est en quelque sorte à deux degrés. Ce que l'Eglise affirme premièrement, radicalement, c'est qu'elle est « gardienne et maîtresse » (504, 510) du dépôt révélé : c'est qu'elle a la mission de déclarer quelles sont les déterminations objectives (562) auxquelles doit se fixer la foi dont le croyant possède l'habitus *par la grâce de Dieu* (521) ; tel est l'article liminaire (525) qui doit être cru *de foi divine* et qui, dans la lumière de Dieu, définit le rôle *formel* de l'Eglise en regard de la foi ; c'est cet article que nous avons exprimé schématiquement sous la forme : Dieu révèle la vérité

O_{K.}

divine par l'Eglise (b). En second lieu, l'Eglise exerce effectivement son rôle *formel* en présentant à l'assentiment de la foi telle proposition, par exemple : Dieu est un en trois personnes (c) ; et cette proposition doit à son tour être crue de foi divine, toujours en vertu du même habitus *gratuitement infusé*. Ajoutons que, du point de vue de la lumière de foi, les deux propositions (b) et (c) sont rigoureusement sur le même plan ; elles ne constituent pas, de ce point de vue, deux types distincts qui seraient hiérarchisés par rapport l'un à l'autre : de telle sorte que la lumière de foi devrait être qualifiée par (b) avant d'atteindre (c) (535) ; c'est bien dans la même lumière, *donnée directement par Dieu*, que (b) et (c), qui sont l'une et l'autre présentées par l'Eglise, doivent être l'une et l'autre crues de la même foi divine. Il n'y a de dépendances relatives de (c) en regard de (b) que *du point de vue de la présentation* : de même que l'objet matériel de la foi est, d'une manière générale, sous la mouvance de son objet formel (526), ainsi l'aspect matériel du rôle de l'Eglise qui s'exprime par la présentation de (c) est-il naturellement commandé par l'aspect formel du même rôle qui s'exprime par la présentation de (b) : la lumière de foi tombe sur *l'ordre* (b) — (c), mais il n'y a pas d'ordre dans la lumière de foi. Quant à (a) il n'est pas à proprement parlé présenté par l'Eglise : il résulte de la présentation que l'Eglise fait d'elle-même, jointe au « secours efficace de la vertu d'en haut » (311) ; nous n'avons pas à reprendre à ce propos ce que nous avons dit en général de la conjonction entre la crédibilité et la crédentité, et de leur référence à la cause transcendante : il convenait simplement de fixer avec précision, en fonction de ce système fondamental, les différents aspects du rôle de l'Eglise.

C'est donc à partir seulement du jugement de crédentité (a), c'est seulement dans la foi, que l'Eglise en tant qu'elle est motif de crédibilité prend toute sa valeur, que la cohérence rationnelle qui séduit l'incroyant en quelque sorte du dehors devient l'expression lumineuse et évidente des « notes » de l'Eglise ; cela n'est pas pour nous surprendre : c'est l'économie même de la crédibilité-crédentité qui est ici en cause, et il est normal qu'elle s'applique avec d'autant plus de rigueur qu'il s'agit d'un cas plus éminent. Parce qu'elle est pour ainsi dire la crédibilité objective (527), l'Eglise devient intelligible si on fausse la crédibilité en en faisant un cycle rationnel fermé : la crédibilité est au contraire ouverte sur la crédentité et la foi qui l'achèvent, tout comme l'Eglise signe introduit rationnellement le témoignage divin qui la confirme dans sa splendeur en faisant d'elle l'Eglise témoin. L'Eglise a sa place toute marquée dans l'économie externe de l'assentiment si on comprend que c'est de foi divine, et seulement de foi divine,

que le fidèle appartenant à l'Eglise croit que l'Eglise est « gardienne et maîtresse » du dépôt révélé. Cet article particulier est, selon que s'exprime S. Thomas, une *détermination*, entre beaucoup d'autres, de la connaissance de foi ; et cette détermination n'a de sens qu'en fonction de la connaissance qu'elle détermine : elle ne peut être saisie que dans la lumière divine immédiatement infuse, qui constitue substantiellement cette connaissance (521). Le croyant qui possède cette lumière croit que l'Eglise est témoin sans cesser de la voir comme signe ; pour lui, l'Eglise s'affirme *légitimement* elle-même : elle est alors en quelque sorte douée d'auto-crédibilité, et il suffit qu'elle se pose elle-même avec la richesse de ses perfections pour être reconnue comme *évidemment croyable*, comme soutenant avec tout l'ordre de la foi une relation évidente (520) ; l'infailibilité est l'expression la plus pure de cette auto-crédibilité, aussi vient-elle compléter harmonieusement, pour le croyant, l'ensemble des notes qui vues du dehors incitent la curiosité puis la conviction rationnelle. L'Eglise peut reprendre à son compte la parole de son Chef : « Bien que je me rende témoignage à moi-même, mon témoignage est vrai, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais » (528). L'Eglise est consciente de sa divine origine, consciente de l'assistance divine qui lui a été promise (495) et qui apporte, en ce qui concerne le but à atteindre, une sécurité plus grande que toute certitude naturelle : l'Eglise est son propre témoin et son témoignage comporte alors l'explication qu'elle donne de sa valeur de signe (529) ; de la même manière que celui qui croit « ne croit plus pour aucun des motifs qui l'ont conduit à croire, mais seulement à cause de la vérité considérée en elle-même » (398), et appuie d'évidence, dans la lumière de foi et par relation à la foi, la certitude un peu inquiète et mal équilibrée de la démarche antécédente.

Ce dernier point achève de préciser une similitude de structure entre la psychologie de la foi naissante et le cadre providentiel qui normalement l'accueille. Le futur croyant qui s'approche de l'Eglise y saisit, sans le comprendre, objectivement réalisé, le comportement que lui-même devra adopter en recevant la grâce de la foi. Plus il approchera de la conversion, plus il verra l'Eglise telle qu'elle est : l'Eglise se posant comme témoin qualifié de Dieu sans requérir de preuve extérieure à elle. Et il ne pourra devenir croyant sans devenir enfant de l'Eglise : parce qu'il trouvera alors dans son cœur, non seulement la lumière et la disposition intimes qui lui feront découvrir d'instinct la structure du rôle de l'Eglise, mais en outre une inclination irrésistible à chercher hors de soi comme un appui sensible, visible, permanent, au mystérieux et imperturbable témoignage que la foi porte sur elle-même. Nous

... et
... *

.S*

retrouverons cette question en parlant de l'engagement de la foi ; il était utile de marquer dès maintenant que le croyant n'a pas à s'engager vis-à-vis de l'Eglise en quelque sorte a posteriori ; le croyant fait partie de l'Eglise en vertu de l'harmonie providentielle sublime qui a posé une même structure comme règle et mesure du comportement de l'Eglise d'une part, de l'économie de la foi d'autre part. Une telle similitude (530) réalisée précisément au moment de la naissance : éveil de la foi, accueil de l'Eglise, mérite bien de s'appeler une génération, et justifie parfaitement la double appellation de mère et d'enfant.

C. La Présentation de l'objet de foi par l'Eglise peut faire défaut.

i. Il reste cependant un point à préciser : tout ce que nous venons de dire vaut, à la condition que l'Eglise soit connue par celui qui accède à la foi ; or cette circonstance peut très bien ne pas se produire : l'harmonie entre la relation crédibilité-crédentité et le rôle de l'Eglise ne prouve pas la nécessité de celui-ci (531). Dieu aurait pu nous sauver autrement que par l'incarnation rédemptrice ; il aurait pu mettre à notre portée, et pour ainsi dire à notre usage, les mérites du Christ autrement que par l'Eglise ; il demeure libre de se passer de l'Eglise. Une description analytique traduit en contingences superposées la liberté plénière du décret divin, en sorte que les éléments les moins nécessaires n'ont pas prise sur ceux qui le sont davantage : ainsi l'Eglise ne peut-elle modifier ni ce qui est de droit naturel ni ce qui est de droit divin, parce que ces ordinations « tirent leur efficacité de l'institution divine » elle-même (532). D'une manière plus précise, au point de vue qui nous occupe, l'Eglise n'a pas à intervenir *nécessairement* dans la présentation des articles de foi qui sont de nécessité de salut (533), parce que c'est Dieu et Dieu seul qui détermine ces articles et qui les conserve en quelque sorte à sa libre disposition ; il doit, en vertu du décret de Sagesse qui a décidé le salut universel, en assurer la connaissance à tout homme de bonne volonté, mais il peut le faire par tel moyen qu'il juge bon, indépendamment même de l'Eglise à laquelle cependant sa conduite providentielle achemine normalement. Il existe d'autre part des articles qui ne sont pas de nécessité de salut (534). Dieu peut évidemment les révéler eux aussi directement, sans passer par l'Eglise, mais il n'est pas tenu de le faire, même en Sagesse, et ces articles là ne peuvent normalement être connus que par la présentation qu'en fait l'Eglise : telle est par exemple, au premier chef, l'existence de l'Eglise elle-même. Cette suppléance divine à la présentation par l'Eglise se produit effectivement ; et ceci confirme que l'Eglise n'a pas, dans l'exercice de la foi, un rôle intrinsèque et nécessaire : elle se borne à donner d'une manière sûre la

connaissance de la révélation à moins que Dieu, exceptionnellement, ne révèle lui-même (535).

2. A cette distinction de deux états de foi, l'un dans l'Eglise, l'autre hors l'Eglise, l'usage a prévalu de faire correspondre deux épithètes différentes : la *foi divine* comporte les articles qui sont de nécessité de salut ; la *foi catholique* s'étend, en outre, à tous les autres (536). Ces désignations ont été consacrées par le texte de la Constitution « de Fide ». Il y est question, dans les trois premiers paragraphes (537), de la foi par laquelle nous adhérons à la vérité divine, sur le témoignage de Dieu qui ne peut ni se tromper ni nous tromper ; cette foi est tout ensemble, pour Dieu un hommage, pour l'homme le principe de la justification : elle est, sans ambiguïté possible, la foi divine. Le quatrième paragraphe emploie au contraire l'expression « foi divine et catholique » parce qu'il y est question de l'assentiment que le croyant doit accorder aux vérités proposées par l'Eglise. Le cinquième paragraphe fait, en son début, retour sur la foi divine pour revenir ensuite sur le rôle de l'Eglise. Ces interférences donnèrent lieu à quelques discussions qui soulignèrent l'intérêt de la distinction que nous venons d'indiquer (538). Il faut cependant se garder, en ce qui la concerne, d'une fâcheuse équivoque : il ne faudrait pas faire porter sur le motif formel de la foi une distinction qui ne vaut que pour l'extension de son objet matériel. Il n'y a pas deux fois, ni même deux espèces de foi, l'une divine qui reposerait sur le témoignage de Dieu, l'autre catholique qui s'accorderait au témoignage de l'Eglise catholique ; il n'y a qu'une seule foi qui repose sur le témoignage de Dieu ; mais on l'appelle divine lorsque, la présentation de son objet par l'Eglise étant accidentellement impossible, elle ne comporte qu'un contenu rudimentaire d'ailleurs très variable (539), on l'appelle catholique lorsque cette présentation par l'Eglise joue normalement et assure ainsi au croyant le bénéfice de l'ensemble du dépôt révélé (536). Aussi vaut-il mieux dire, comme le fait le Concile du Vatican : foi divine et catholique pour bien marquer que la foi ne cesse pas et ne peut pas cesser d'être divine dans son essence du fait qu'elle devient catholique : les deux épithètes ne font pas nombre l'une avec l'autre parce qu'elles ne visent pas le même aspect de la foi, et l'on ne peut même pas dire que l'une d'entre elles indique une espèce dont l'autre désignerait le genre.

3. L'équivoque à laquelle nous venons de faire allusion a été fomentée, entretenue et colportée à la faveur d'une expression qui tend heureusement à tomber en désuétude : nous voulons parler de la *foi ecclésiastique*. Nous nous serions abstenus de la mentionner, n'était qu'il convient de combattre l'erreur de toutes manières

possibles, n'était surtout que l'erreur finit toujours par rendre à la vérité un humble et éclatant témoignage. C'est ce qu'il est possible de constater dans le cas présent en suivant l'intéressante étude de M. Gits (540) dont nous donnons en note un très bref aperçu (541). Inventée pour rendre inopérante la distinction, alléguée par les Jansénistes, entre le *droit* (telle proposition est fausse en elle-même) et le *fait* (cette proposition se trouve dans Jansénius), la foi ecclésiastique repose par sa structure même, quoiqu'à son corps défendant, sur le principe qu'elle veut combattre : parmi les assertions dont l'Eglise s'affirme le garant infallible, les unes doivent être crues de foi divine, les autres doivent être crues également, mais par une foi d'espèce différente. Qu'il y ait une hiérarchie du point de vue de la raison entre les différentes vérités de foi matériellement envisagées (31-35-36), et du point de vue de la foi entre des propositions présentant avec le dépôt révélé des connexions rationnelles différentes, cela est incontestable ; mais le principe de l'erreur dans laquelle s'enferment inéluctablement la foi ecclésiastique et ses succédanés c'est de vouloir instaurer, par un besoin de fallacieuse symétrie logique, une hiérarchie de lumières répondant à la hiérarchie des objets : la lumière et l'autorité divines étant requises pour adhérer à l'objet divin en lui-même, une autorité moins haute et pour ainsi dire dérivée suffisant à impérer la foi dans les autres cas. Rien n'est plus opposé à l'économie de la foi, laquelle consiste à juger comme Dieu juge, de *tout* ce qu'il plaît à Dieu de révéler. Nous reviendrons sur ce point important ; consignons simplement pour le moment le témoignage rendu à la véritable essence de la foi par l'échec de la foi ecclésiastique. Elle a survécu pendant deux siècles aux vives critiques qui l'avaient immédiatement accueillie, mais elle n'a survécu qu'à condition de se rapprocher graduellement de la foi divine dans laquelle elle devait finir par se résorber : ainsi les hybrides démontrent-ils par leur caducité que la race pure et elle seule constitue une nature véritable. Il y a certes, à l'origine de la foi ecclésiastique, une question qui a pu être troublante mais il ne semble nullement nécessaire pour l'éclairer, de mettre en cause la structure de la foi (542), comme le font encore certains auteurs, dans tous les cas où l'Eglise use de son infallibilité sans pour autant présenter explicitement comme révélée la proposition qu'elle définit (543).

Concluons avec le Concile du Vatican cette trop longue enquête touchant les conditions immédiatement requises à l'exercice de la foi. Il n'y a qu'une seule foi, qui est normalement *la foi divine et catholique* : l'Eglise qui en présente le contenu, qui est le plus excellent des motifs qui la fondent rationnellement, se trouve par ce double rôle en parfaite correspondance avec la démarche intime

du croyant qui s'appuie sur des signes auxquels il ne découvre cependant que dans la foi et par relation à l'ordre de la foi leur valeur véritable, démonstrative. C'est dire que la fonction de l'Eglise tout comme l'adhésion de foi ne se résolvent d'une manière définitive (544) que dans la Vérité première qui s'exprime respectivement par l'une et par l'autre, qui se présente comme le seul terme adéquat de l'une et de l'autre et les rend ainsi participantes de son immuable réalité. C'est cette relation à la Vérité première que nous allons maintenant étudier ; mais nous renverrons au dernier chapitre ce qui concerne l'Eglise afin de mieux circonscrire notre enquête à la théologie de la *vertu* de foi, celle-ci étant envisagée dans le croyant.

CHAPITRE IV

a d h e s i o n d e f o i e t t é m o i g n a g e

SECTION C. – LA FOI ÉTABLIT ENTRE L'HOMME ET DIEU UN ENSEMBLE DE RELATIONS DE TYPE INTELLECTUEL QUI ONT POUR FONDEMENT LA VÉRITÉ DIVINE ET POUR CONSÉQUENCE L'ACQUIESCEMENT HUMAIN

I. LA FOI EST, DU POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE, ADHÉSION AU TÉMOIGNAGE DE DIEU ET ASSENTIMENT A L'OBJET DE CE TÉMOIGNAGE.

35. L'ORDRE ENTRE L'ADHESION ET L'ASSENTIMENT

Nous avons insisté, au début de ce chapitre (545), sur la complexité originale et d'ailleurs inéluctable de l'objet de foi : Dieu d'abord nécessairement, mais inséparablement le signe dont Dieu se sert pour se rendre sensible à l'intelligence du croyant. Nous avons maintenant à analyser de plus près cette structure singulière, mais nous l'aborderons plus aisément par une incidence psychologique. Aussi bien, nous avons déjà distingué [*assentiment*] que le croyant accorde à l'énoncé révélé d'avec [*adhésion*] dont il fait l'hommage (546) au témoignage de Dieu : l'ajustement de ces deux modalités nous renseignera sur l'économie de l'objet de la foi ; d'autre part le fondement rationnel de la foi appelle, nous l'avons vu à la précédente section, comme une sorte de clé de voûte intelligible, la Vérité première dans laquelle il se résoud : c'est l'assentiment qui se trouve en continuité immédiate avec les instruments rationnels dont il exige la mise en œuvre, mais c'est seulement en adhérant à Dieu dans l'acte même où il se révèle que le croyant trouve la justification plénière de la démarche qui l'a conduit à la foi. L'examen de la psychologie du croyant achèvera donc l'enquête de la précédente section et constituera la meilleure des introductions à l'étude de la structure de l'objet de la foi.

Ai. Nous utiliserons une comparaison dont nous avons déjà eu l'occasion de signaler l'emploi par S. Thomas : le croyant se trou-

ve, par rapport à Dieu qui l'enseigne, dans la situation du disciple vis-à-vis de son maître (26, 27, 3S). (Il faut cependant distinguer entre élève et disciple, et par là nous comprendrons mieux les définitions que nous avons déjà posées de l'assentiment et de l'adhésion. Les élèves ont dans leur maître une confiance légitime, et légitimement fondée sur des signes à leur portée : ils acceptent donc l'enseignement qui leur est proposé, ils en tiennent pour vraie l'expression, et ils en respectent d'autant plus la teneur matérielle qu'ils en pressentent plus complètement la mystérieuse et relative élévation. Cependant les élèves n'entrent pas pour autant dans l'inspiration du maître, et ce souci leur est même souvent étranger ; ils reçoivent routes faites les vérités dont ils ont besoin, en accordant, dans ce but, une confiance qu'ils seraient tout prêts à retirer si les signes venaient à faire défaut ; mais ils reçoivent une pensée formulée plutôt qu'une pensée vivante, ils n'entrent pas avec leur maître en cette communion intelligible qui multiplie la vérité parce qu'elle en épouse l'intime exigence. Ce second stade est réservé aux disciples (547) : leur confiance cesse peu à peu de reposer sur une critique impitoyable, indice de jeunesse et d'inexpérience, pour se changer en un engagement personnel qui rejoint d'un seul coup, au même degré de profondeur, et la personne du maître et le jaillissement de sa pensée ; ils continuent bien d'accueillir spontanément le témoignage incessant que le maître leur donne de sa compétence, mais ils se trouvent établis avec lui dans une union trop habituelle et trop profonde pour faire de leur confiance la conclusion d'une inférence dont tel ou tel signe serait les prémisses. Nous dirons que les élèves accordent au maître leur assentiment, tandis qu'il revient aux disciples et à eux seuls de lui donner en outre leur adhésion. On voit que cette adhésion simple et stable récapitule d'une manière implicite mais très ferme la créance aux signes extérieurs de l'autorité du maître, et qu'elle comporte d'autre part comme une conséquence toute naturelle l'assentiment aux formules qui donnent à sa pensée une facture rationnelle et communicable. Ces précisions étant acquises, nous dirons que l'adhésion de foi assume et la crédibilité et l'assentiment : elle les supprime en un sens, mais sans les détruire, elle leur donne au contraire leur statut définitif et permanent, et les rend par là pleinement intelligibles.

Ne quittons cependant pas notre comparaison sans en noter les limites afin de faire mieux ressortir l'excellence du cas de la foi. Les vrais maîtres sont rares, et le maître idéal n'est pas de ce monde. Le maître humain est faillible, et si bien établie que soit la confiance qu'il a méritée, il ne peut prétendre l'imposer sans condition d'une manière définitive ; parce qu'il est faillible, un signe,

distinct des assertions qu'il propose, demeure en droit exigible : il y a là une fissure toujours menaçante installée dans le fondement même de l'adhésion, et qui risque d'en ruiner la belle harmonie ; une confiance, assez riche pour ignorer tout support, est un idéal vers lequel peuvent tendre certains cas privilégiés : mais ce n'est qu'un idéal, jamais atteint en relations humaines. D'autre part, l'adhésion elle-même participe l'inamissible précarité propre à la condition créée. Communion intelligible sans doute, mais combien instable et partielle. Elle emprunte nécessairement le truchement de formules, qui la desservent non moins nécessairement, parce qu'elles n'expriment qu'inadéquatement la vie de la pensée. Il est vrai qu'une familiarité soutenue développe entre maître et disciple une sorte de divination instinctive qui permet précisément au disciple de retrouver un jaillissement originel dont il exprime à son tour la fécondité ; mais ce n'est là qu'un sommet sur lequel ne peuvent se tenir toujours, ni même habituellement, des rapports nécessairement alourdis de rationalité.

Nous le comprendrons aisément en nous référant à un cas similaire un peu plus large. Nous jugeons généralement des intentions de ceux qui nous entourent en examinant leurs comportements effectifs : il y a sans doute dans cette attitude beaucoup d'égoïsme : ce qui compte pour nous, d'un point de vue assez matériel que nous ne dépassons guère, ce n'est pas ce que nos semblables désirent faire, c'est ce qu'ils font. Un proverbe impute à Dieu la même conduite puisque l'enfer est, dit-on, pavé de bonnes intentions ; mais il faut l'entendre. Cela ne veut pas dire que toute intention, présumée bonne, qui n'aboutit pas, mérite la réprobation ; cela veut dire que seule mérite approbation l'intention réellement bonne, bonne jusqu'à la réalité, et que le critère normal d'une telle intention c'est justement la réalisation qui l'accompagne. Il y a donc du juste dans notre réflexe trop brutal : ce serait une erreur de croire trop à la valeur de l'intention considérée en elle-même disjonctivement ; mais les éducateurs savent bien que ce serait une erreur, plus préjudiciable encore du point de vue moral, de ne pas faire confiance à une sincérité qui ne rencontre que l'échec. En fait, et c'est cela que nous voulons retenir, nous oscillons entre ces deux extrêmes, et il est bien difficile d'allier les exigences du contrôle rationnel à la clairvoyance du fond des âmes ; c'est qu'en effet, pour bien comprendre l'intention d'autrui il faudrait la porter en soi telle qu'elle est, être prêt par conséquent à en suivre les mille détours complexes... ne faudrait-il même pas aller jusqu'à communier à l'impureté de l'intention insuffisamment pure pour vivre le drame des consciences troublées ? Certainement pas : la parfaite intelligence du bien suffit en quelque ordre que ce soit,

spéculatif ou pratique, pour saisir le mal ou le moindre bien ; mais il faut vraiment une intelligence parfaite : il faut une expérience maîtresse pour ne méconnaître aucune des promesses mystérieusement contenues dans cette intention encore indécise, il faut une rectitude sûre pour se faire soi-même mesure de l'intention que l'on fait revivre en soi afin de saisir le moment où elle va commencer d'être infidèle à sa propre ligne, il faut en conséquence avoir réalisé en soi-même un parfait équilibre entre l'intention et l'agir pour ne pas opposer, en celui que nous observons, ces deux choses qui doivent s'ajuster l'une à l'autre ; si nous ne réalisons pas cette dernière condition, tantôt nous retrouverons en autrui avec complaisance de ces désirs que nous croyons incompris lorsqu'ils sont nôtres et qui sont à la vérité des insincérités, et tantôt nous serons portés par un très secret instinct de vengeance à juger les autres sur leurs actes avec la dureté incompréhensive dont nous croyons être victimes : nous inclinerons donc tantôt à ne faire que sympathiser, tantôt à ne faire que juger et nous ferons mal l'un et l'autre, cette opposition n'étant que la conséquence du permanent déséquilibre qui existe entre notre propre intention et notre propre agir. Nous souffrons tous de la même carence, mais elle se multiplie quand nous cherchons à entrer explicitement en contact les uns avec les autres : l'action créée n'est jamais assez bien liée pour qu'elle puisse être *simultanément* saisie dans son principe, ce qui serait requis pour y communier, et fixée dans son expression, ce qui est la seule garantie s'offrant aux prises rationnelles ; cette impossibilité est la résultante de l'imperfection de celui qui agit et de l'imperfection de celui qui observe : une même imperfection en deux sujets. Ce qui est vrai, en général, de l'actuation créée humaine, le demeure évidemment de son incidence intellectuelle : le disciple ne peut jamais entrer en parfaite communion avec son maître, puisque d'une part le comportement du maître n'est pas d'une qualité telle qu'il puisse mériter semblable effet, et parce que, en retour, par hypothèse même, le disciple ne domine évidemment pas la pensée du maître en telle manière que les critères qui l'accompagnent fassent figure de conséquences purement internes ; le disciple devra, en raison de sa propre insuffisance faisant d'ailleurs écho à celle du maître, juger de l'extérieur une pensée dont il lui deviendra, pour autant, beaucoup plus difficile de subir l'attraction et le dynamisme. Au moment où il croyait avoir découvert la vie véritable, une crainte le saisira de n'avoir que des ombres et le geste même qu'il fera pour s'assurer du contraire lui fera perdre contact avec le maître et la confirmera dans son scepticisme.

Â2. Aussi Dieu nous convie-t-il à une intimité d'une autre qualité. Il le peut, du fait que la relation que nous soutenons avec lui est

d'une toute autre sorte que celles dont le réseau nous unit sans doute entre nous, mais qui en retour nous séparent mutuellement. Dieu s'adresse à nous tels que nous sommes, nous l'avons déjà dit plusieurs fois (566), et de là vient que nous avons besoin d'une crédibilité *rationnelle* pour accorder notre confiance au Dieu souverainement véridique, de là vient que nous recevons dans des formules *rationnelles* une intelligibilité que ne peut cependant circonscrire aucun concept. Mais il reste que Dieu, étant *en lui-même* et parfaitement intelligible et parfaitement véridique, il n'introduit aucune complexité ni aucun déséquilibre dans une union dont il est précisément la mesure et la règle et dont il fixe par là le mode. Cette union porte des fruits qui sont le critère de son authenticité et dont la réception intime ne fait que reporter l'homme vers la source divine : car il n'est aucun de nos désirs que la Vérité divine laisse au delà d'elle-même, ni aucune de nos faiblesses qui ne trouve en son témoignage l'exigence rectifiante dont elle a besoin. Si nous ne comprenons pas Dieu, Dieu nous comprend mieux qu'aucun maître ne comprend ceux qui le suivent ; et le miracle, c'est qu'il nous invite à «le connaître comme il nous connaît» (548), à le connaître lui-même (549) et non pas à connaître un concept tenant sa place ou une formule décrivant son mystère. Sans doute cette connaissance parfaite n'est-elle pas de la terre, mais la foi lui est toute ordonnée (subalternée dit-on en langage scolastique) (550), et nous savons que la foi elle-même, et non pas seulement la vision, tend vers l'objet et la réalité (551), non vers le signe intelligible dont celle-ci est enveloppée. La foi réalise donc, partiellement du moins comme le dit S. Paul, quelque chose de cette connaissance dont nous sommes connus (548) : tout de même que Dieu saisit la pensée humaine dans sa source, avant qu'elle ne s'exprime rationnellement, ainsi la foi est-elle premièrement, *formellement*, proportionnée à l'acte par lequel Dieu se révèle, avant que de se fixer par l'assentiment à l'énoncé des articles. On saisit ici toute la supériorité du Maître divin (552) : il réalise parfaitement, de son côté, les conditions de cette communion intelligible que les maîtres humains cherchent à établir entre eux et leurs disciples, tout en ne cessant d'y projeter l'obstacle de leurs propres limites. Ils ont beau se renoncer pour se faire tout proche du parfait échange auquel ils convient et stimulent leurs émules, ils le portent en eux comme un idéal et non comme une substantielle réalité. Aussi la foi humaine la plus pure comporte-t-elle beaucoup plus assentiment rationnellement motivé qu'adhésion intuitivement pénétrante : les disciples ne s'affranchissent complètement de la condition d'élèves qu'au moment où, ayant acquis leur originalité propre, ils se séparent du maître, ce qui montre bien que la relation idéale du maître et du disciple n'est pas susceptible d'une réalisation parfaite.

a-

fc:w.

La foi divine, au contraire, conduit continûment jusqu'à la communion de la vision bienheureuse, elle s'adresse des maintenant au Dieu qui porte en lui le principe efficace de cette communication future, et c'est en vertu de cette référence divine qu'elle est adhésion ; mais elle ne cesse pas pour autant d'être assentiment en raison de la triple condition de créature, de créature raisonnable, de créature raisonnable et sensible qui caractérise l'homme voyageur. Nous ne sommes que des enfants (553), et nous sommes de ce fait partiellement assujettis à n'être que des élèves vis-à-vis du divin Pédagogue (554) : nous sommes en retour destinés à « devenir hommes » (553) et à « répudier ce qui était enfantin » (553) : non pas en désertant la maison paternelle, mais en y étant établis dans la condition de fils (555) et d'ami (556), meilleure encore que celle de disciple. Si la vérité (557) et l'amour (558) diversifient notre filiation divine, parachevant ainsi la ressemblance naturelle que nous avons avec notre Créateur, en nous rendant semblables au Fils de Dieu (559), c'est à la participation de la vérité que nous prépare la patiente pédagogie (554) de la foi (560) ; on fait longuement répéter aux enfants des syllabes et des mots mais c'est pour qu'ils découvrent, à la fin, les pensées qui y sont exprimées et deviennent ainsi capables d'échanges intellectuels (740) : ainsi le balbutiement des articles et l'assentiment qui en est la condition radicale sont-ils immédiatement ordonnés à développer en nous un certain sens instinctif (324-327) de la vérité divine que nous exprimons spontanément par notre adhésion au Dieu se révélant (561).

Il faut même dire davantage si on considère non plus l'ordre de genèse psychologique, mais l'ordre réel des valeurs. Non seulement *l'assentiment est fait pour l'adhésion*, tout comme le discours pour la pensée, ou l'échange pour l'amitié ; mais l'assentiment doit normalement devenir le corollaire de l'adhésion, de même que les mots sont l'expression naturelle de l'activité intelligible. Entendons bien tout d'abord qu'il demeure toujours, entre les deux cas naturel et surnaturel que nous comparons, une différence fondamentale ; parce que précisément l'intelligence du croyant n'est jamais tellement *adhérente* à celle de Dieu qu'elle puisse inventer par elle-même la formulation adéquate de la vérité divine. Si grand soit le progrès de la foi, et de l'adhésion qui en est la partie la meilleure, jamais le croyant ne peut retrouver par voie purement intérieure ni reconstruire en quelque sorte du dedans le discours divinement proposé à son assentiment : « la foi vient par ouï dire » (562). Mais, cette réserve faite, cherchons à comprendre par analogie comment l'assentiment peut être situé dans deux perspectives différentes : l'une qu'il termine, l'autre qui l'éclaire.

Dans la première l'assentiment est en quelque sorte le but à atteindre : le croyant se bornera à fixer laborieusement son intelligence sur les formules révélées malgré leur intrinsèque et irréductible obscurité. Deux facteurs, il est vrai, outre la grâce bien entendu, le seconderont dans cette tâche ardue : l'un volontaire que nous examinerons plus loin, l'autre rationnel que nous avons appelé crédibilité ; mais ils ne sont, ni l'un ni l'autre, de nature à suggérer quelque perception d'un au delà du contenu conceptuel précisé par les articles. La foi tend vers l'objet (551), mais d'une manière plus ou moins prochaine ; il se peut donc que l'esprit du croyant n'effectue, en direction de l'objet, et au delà de la formule, que des incursions timides et hésitantes encore qu'il les sache possibles et nécessaires ; ou bien, pour employer une autre comparaison, il se peut que toutes les ressources du sujet étant polarisées en vue de l'effort requis à la fixation de la formule, tout regard vers l'objet lui-même soit rendu à peu près impossible. Que l'on se représente la foi comme un mouvement de l'esprit vers la Vérité qui le sollicite ou comme une saisie immobile de la Vérité subsistante, l'assentiment confisquera à son bénéfice la partie plénière de l'activité croyante : il résorbera dans un labeur un peu étroit le mouvement dont il devait être le principe, ou bien se présentera comme le but qu'il n'est pas indispensable de dépasser. Ainsi les débutants cherchent-ils, légitimement il est vrai, à répéter plus encore qu'à comprendre, ne saisissant d'ailleurs enebre qu'imparfaitement ce que c'est que comprendre. Il n'est du reste pas question de réduire la foi à un mécanisme verbal ou conceptuel dont serait exclue toute adhésion à l'acte du Dieu révélant : l'enfant n'a-t-il pas d'autant plus besoin de son maître qu'il a, de ce qu'il répète, une compréhension plus superficielle, encore que cette référence à l'autorité puisse n'être que très implicite dans le moment où l'élève concentre son attention sur la formule qu'il faut retenir. Mais la foi peut être présentée comme une soumission intellectuelle, disjointe en quelque sorte du motif transcendant qui la fonde, motif dont on est alors conduit à affirmer la nécessité et à déterminer l'infra-structure rationnelle avec d'autant plus d'intransigeance qu'on la considère à l'état absolu et séparé.

La seconde perspective pourrait être caractérisée comme le renversement de la première, sauf à rectifier les inexactitudes dues au schématisme de nos images matérielles. Le croyant ayant actualisé, au sein même de son propre assentiment, une adhésion dont il discerne parfaitement qu'elle est comme l'âme de la foi, tendra à s'y établir en coopérant à la motion divine : en sorte qu'il portera sur son acte, assentiment et adhésion, un jugement procédant d'une lumière nouvelle. Dans la première vue, la formule

accaparaît l'attention croyante au point de rendre à peu près impossible toute appréciation du niveau ontologique où se tient cette formule, ou ce qui revient au même, au point de supprimer pour le croyant la possibilité actuelle d'une réflexion sur son acte ; il n'en est plus ainsi lorsque l'assentiment passe au second plan et devient en quelque sorte relatif : il n'y a certes pas de relativisme dans *ce qu'exprime* l'énoncé de foi, mais il y a un relativisme du *moyen d'expression* qu'il constitue. Ce second relativisme consiste simplement en ceci : l'énoncé de foi n'est, quant à sa consistance ontologique, que le terme de la relation qu'il soutient avec la Vérité divine se révélant. Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin ; bornons-nous pour le moment à l'aspect psychologique de la question et notons que ce relativisme, nous voulons dire cette situation relative de l'énoncé, est un aspect trop important de l'objet de foi (563) pour ne pas requérir, de la part du croyant, une juste estimation.

Une telle estimation exige une réflexion, mais il est important de comprendre que c'est une réflexion d'un type très particulier : réflexion qui, concernant rigoureusement l'objet de l'acte, peut être concomitante à ce dernier, non pas réflexion du sujet sur lui-même en tant qu'il est le principe de son acte. Si la comparaison du mouvement n'était ici encore plus inadaptée que dans la première perspective, nous dirions que le croyant, situé entre la formule qu'il a en un sens dépassée (mais en un sens seulement) et l'objet divin vers lequel il ne cesse de tendre (551), se retourne en arrière, non pour retrouver les traces de ses propres pas, mais pour comprendre la topologie du chemin qu'il a gravi ; ainsi, au cours d'une ascension, chaque étape nouvelle donne-t-elle une vue plus juste de l'itinéraire parcouru, et par là même de celui qu'on doit encore explorer. Ne voyons là qu'une comparaison : il ne saurait être question de *quitter* l'assentiment qui demeure le roc stable dont on ne peut s'écarter sans péril : pas plus d'ailleurs que de perdre de vue l'objet, sous prétexte de mieux regarder ce que lui seul peut éclairer. Plus la foi se perfectionne, mieux aussi elle réalise une mystérieuse conjonction entre la précision des formules qui la circonscrivent et la transcendance de la Vérité qui la fonde ; il reste cependant que la loi même de son progrès exige qu'elle se mue en une saisie parfaitement immobile : laquelle ne peut trouver sa régulation adéquate que dans l'intelligence divine parfaitement simple (544). et non dans l'unité multiple d'un énoncé rationnel. La foi a deux catégories de dimensions : les unes, humaines, en affectent l'expression et la justification rationnelles ; l'autre divine, selon laquelle ces deux éléments sont insérés et fondés en Dieu. L'apprentissage de cette dimension divine constitue le véritable

accroissement de la foi ; il exige que le croyant, sans cesser d'être rationnellement fixé aux énoncés qui lui sont proposés, soit toujours tourné vers l'objet, et qu'il remplisse et recouvre l'infrastructure de son acte par une adhésion intelligible à la Vérité divine se révélant. Le croyant acquiert, comme nous l'avons vu, dans la foi, l'« évidence de crédibilité » (564), c'est-à-dire qu'il perçoit avec évidence l'existence de la relation qui rattache l'énoncé révélé à la Vérité divine se révélant. La teneur de cette relation lui demeure absolument obscure ; mais il est appelé à connaître le sens dans lequel elle joue : il est appelé à percevoir que si elle permet à *L'homme* d'atteindre Dieu au travers des formules, *réellement* elle procède de Dieu. Et c'est au fond par ce rétablissement idéal d'une relation dont l'assentiment commence de remonter le cours que le croyant exprime d'une manière stable et objective le fruit de son activité qui est de tendre vers *l'objet* (551). Après s'être haussé jusqu'à une adhésion lumineusement docile par la discipline d'un assentiment inconditionné, le croyant jouit du recul nécessaire pour situer ce dernier à sa juste place ; recul ne signifie d'ailleurs pas refoulement dans un subconscient plus ou moins obscur, mais compénétration par la Vérité divine dont la transcendance domine toujours infiniment les formules dans lesquelles elle s'offre à l'homme.

B i. Avant de passer à l'examen de cette relation incluse dans l'objet de la foi intégralement envisagé (563), signalons une conséquence importante de la dichotomie assentiment-adhésion. Répétons encore qu'il ne s'agit nullement d'opposer deux termes puisqu'ils sont en droit inséparables en raison de l'économie de la connaissance humaine, puisque d'autre part ils se compénètrent d'autant plus intimement que la foi est plus parfaite. Mais distinguer n'est pas diviser, et l'exercice concret de la foi peut comporter, et comporte de soi (569), une sorte de mouvement de l'esprit (565) qui passera de la prédominance de l'assentiment à celle de l'adhésion ou inversement. On pourrait croire que pareille oscillation n'est guère plausible puisque, l'adhésion étant de soi plus parfaite que l'assentiment, celui-ci devrait, à la mesure même du progrès de la foi, se résorber dans celle-là, et passer à l'état de conséquence implicite après avoir été le but principal de l'effort du croyant. Qu'il suffise de rappeler ici que la foi n'a nullement pour but de libérer le sujet connaissant humain des conditions qui lui sont connaturelles, mais bien au contraire de les respecter jusqu'à réaliser l'ajustement de l'homme *tel qu'il est* à Dieu tel qu'il est (566). En sorte qu'il est également impossible pour l'entendement humain de se limiter à un assentiment inévident que de s'enfermer dans une adhésion pure privée d'un objet connaturel à la raison : ce sont là

■Mj

des motifs permanents qu'aucun progrès ne peut rendre inopérants parce qu'ils tiennent à la nature même des données en présence.

Venons en à la conséquence que nous avons en vue : la foi est certaine (567), et si le moment n'est pas venu d'analyser pour elle-même cette propriété capitale qui ne saurait s'expliquer sans tenir compte du rôle de la volonté, on doit, du seul point de vue intellectuel, indiquer comment la correspondance habituelle entre la certitude et l'évidence se trouve ici transposée. Commençons par montrer au moyen d'un exemple que l'évidence objective, seul fondement adéquat de la certitude absolue, peut très bien être réalisée tout en demeurant en quelque sorte voilée en raison des conditions défavorables du sujet ; en sorte que la parfaite certitude se trouve compatible avec une évidence qui n'est pour ainsi dire que médiate, subjectivement du moins. C'est ce qui se passe relativement à certaines démonstrations laborieuses qui résultent généralement de rapprochements *a posteriori* et qui, parce qu'elles empruntent une voie indirecte, ne se laissent pas aisément saisir du dedans. Leurs étapes, prises chacune à chacune, sont bien évidentes, en sorte qu'elles conduisent, par le cheminement d'une certitude homogène, jusqu'à une conclusion dont on ne peut douter ; mais la totalisation qui vaut pour la certitude ne vaut pas pour l'évidence, et l'esprit n'arrive pas à ramasser dans une seule vue les éléments qu'il pénètre parfaitement à condition de les envisager successivement (42). On se rend d'ailleurs parfaitement compte qu'une intelligence plus profonde réussirait là où on échoue parce qu'on ne domine pas assez l'enchaînement rationnel ; et ceci montre que même dans ces cas qui peuvent paraître anormaux, il n'y a pas de certitude sans évidence ; ceci montre également que cette évidence peut très bien être réduite à une connexion objective simple vers la perception de laquelle le sujet tend *sans l'atteindre*. Notons qu'en un pareil cas, fréquent chez les débutants qui « apprennent une démonstration » sans avoir saisi l'idée qui permet d'en enchaîner les phases, une inclination incoercible à la mobilité demeure au sein de l'intelligence. Celle-ci en effet, parce qu'elle se sait et se sent faite pour comprendre, ne peut se contenter de l'enchaînement rationnel qui est le fondement parfaitement suffisant mais en quelque sorte extrinsèque de sa certitude ; mais elle est contrainte d'y faire retour chaque fois qu'elle tente de le dominer, parce qu'elle se trouve incapable de se fixer, en la participant, dans une évidence objective qui la dépasse. L'intelligence se trouve ainsi prise entre deux nécessités : celle de comprendre qui exprime la spontanéité la plus profonde de sa nature, celle de démontrer qui est le seul moyen sûr dont elle dispose pour accéder

à la connaissance du vrai. Il est d'ailleurs bien clair que l'opposition entre comprendre et démontrer n'est pas une question de droit, mais elle peut être le corollaire inéluctable des conditions dans lesquelles se trouve placé le sujet connaissant.

Ce qui précède aidera à comprendre le cas de la foi, car l'assentiment et l'adhésion y jouent des rôles respectivement semblables (568) à la démonstration rationnelle et à l'évidence subjective médiate dont il vient d'être question. La similitude dont nous parlons doit s'entendre comme suit : la certitude qui est immédiatement développée, dans le cas d'une démonstration, par l'enchaînement rationnel, affecte immédiatement, dans le cas de la foi, l'assentiment à l'énoncé révélé. Le fondement *adéquat* de cette certitude c'est, du point de vue naturel, l'évidence objective ; du point de vue surnaturel, la Vérité divine dans laquelle l'énoncé révélé se résoud objectivement en évidence, « comme dans sa cause » (544). Le fondement *effectif* suffisant de cette même certitude, c'est l'évidence subjective médiate ou bien l'adhésion qui fait face à la vérité divine. Le rapprochement que nous proposons doit donc jouer en ce qui concerne la qualification épistémologique de l'état du sujet, non quant au type de l'activité intellectuelle qui le produit : nous n'entendons pas du tout insinuer que l'assentiment soit assimilable à une démonstration rationnelle, non plus que l'adhésion à une évidence même médiate. Cette réserve étant faite expressément, les deux oscillations : assentiment-adhésion, enchaînement rationnel-évidence, sont de tout point semblables. Cela n'a d'ailleurs rien de surprenant : l'esprit humain réagit toujours de la même manière lorsque l'évidence et la certitude dont il a besoin par nature se présentent : non pas conjointement comme le comporte la manifestation d'une vérité connaturelle, mais disjonctivement sous la forme d'une alternative dont il lui est cependant impossible de ne retenir qu'un seul membre. La seule solution est d'aller constamment de l'un à l'autre, et ce passage s'impose d'une manière si impérieuse qu'il est impossible de chercher à fixer l'un des deux termes sans être immédiatement renvoyé vers l'autre.

L'économie de la foi va au devant de l'instinct intellectuel de l'homme. Le croyant sent bien que l'adhésion recouvre mystérieusement l'évidence objective qui serait, si elle était participable, le fondement normal de la certitude absolue de l'assentiment : il tendra donc, par une exigence naturelle qui secondera puissamment la grâce, à trouver dans une adhésion plus simple, et aussi plus filiale, une sécurité plus profonde. Mais, s'il est laissé à ses seules forces (569), ce lieu de repos lui est insupportable parce qu'il ne présente pas le minimum de consistance rationnelle que requiert

n

la certitude dans un sujet humain : alors il devra se replier sur l'assentiment, puis comprendre à nouveau qu'il le faut déborder. De là vient ce que l'on appelle généralement l'inquiétude, c'est-à-dire le manque de repos de la foi ; mais on notera bien que le mot « inquiétude » doit être strictement pris dans son sens étymologique : il ne signifie nullement incertitude, ou hésitation ou crainte ; c'est au contraire *parce que la foi est certaine qu'elle est inquiète* : l'inquiétude ainsi entendue est même la pierre de touche de la foi divine parce qu'elle est la réaction propre de l'intelligence humaine devant une certitude à la fois absolue et inévidente. La foi humaine présente elle aussi une inquiétude, mais celle-ci tient à son incertitude, le témoin créé étant toujours faillible. Il s'agit donc, sous le même mot, de toute autre chose dans les deux cas de la foi : c'est pourquoi, après avoir comparé la foi divine à son homologue humain pour préciser la distinction entre assentiment et adhésion et pour montrer le progrès qui fait passer du premier à la seconde, nous avons cru plus éclairant de nous référer à la science pour analyser la relation qui lie ces deux modalités de l'activité croyante (570). Nous voyons combien cette relation est étroite puisque les termes s'en impliquent réciproquement, non certes de par leur notion abstraite, mais en vertu du jeu concret qu'ils commandent dans le sujet pensant. Ceci suffirait à montrer que, comme nous l'avons déjà indiqué (571), il faut les conserver conjointement l'un et l'autre, et au même titre nécessaire. Donnons-en également pour chacun une raison particulière (572).

C. Si, dans la description de l'acte de foi, on insiste davantage sur l'assentiment, on souligne du même coup l'importance du rôle de la raison : d'abord parce que l'assentiment envisagé disjonctivement est d'essence rationnelle : en second lieu parce que si on laisse dans l'ombre l'adhésion à la Vérité se révélant, la preuve *rationnelle* que Dieu a parlé sera plus impérieusement requise à l'équilibre intime de l'assentiment : si le croyant ne rejoint pas vitalement, par la grâce de la foi, le témoignage *actif* de Dieu, il doit tenir sous son regard la preuve de l'authenticité du témoignage *actuè*. Cette rationalisation maximum de l'acte de foi, jusque dans ses modalités les plus intimes, a l'avantage de rendre impossible toute assimilation de l'adhésion à une expérience intérieure dont l'homme conserverait l'initiative. Dans la mesure où la foi suppose une telle initiative, celle-ci est d'essence rationnelle : « Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut pas être rendue croyable par des signes extérieurs et que par suite les hommes doivent être amenés à la foi seulement par l'expérience interne d'un chacun ou bien par inspiration privée, qu'il soit anathème » a précisé le concile du Vatican (573). Et Pie X a repris, contre

les excès du modernisme : « La foi n'est pas un sentiment aveugle de la religion, jaillissant des profondeurs du subconscient sous la pression du cœur et sous l'inclination d'une volonté moralement rectifiée, mais un véritable assentiment intellectuel... » (562). Donner à l'assentiment toute sa valeur c'est donc couper court à un faux mysticisme qui remplacerait la prise intelligible stable de la foi authentique par une évasion illusoire n'ayant d'autre principe que l'affectivité : on comprend donc pourquoi l'Eglise a été amenée à insister sur ce point de vue depuis un demi-siècle (574).

Mais si cette expérience, dans laquelle la sensibilité a plus de part que l'entendement, doit être stigmatisée comme une grave source de méprise, il en est une autre, divinement gratuite celle-là (575) ! cette « expérience divine » qualifie et stabilise l'adhésion plutôt que l'assentiment, et désigne celle-ci à l'attention du croyant comme étant le principe de l'unité de son acte. Nous ne comprendrons jamais sur terre ce que c'est que la foi, nous ne nous représenterons jamais la mystérieuse unité en laquelle elle associe la réalité vers laquelle elle tend et la formule dans laquelle elle se fixe : mais nous savons bien que cette unité est actuellement réalisée dans l'acte par lequel Dieu révèle ; c'est donc bien en communiant à cet acte, c'est-à-dire en adhérant à la Vérité divine s'offrant à l'homme que nous pourrions discerner quelque chose du mystère de la foi. Il y a une joie à comprendre ce que c'est que comprendre, même quand on ne comprend pas encore ; cette joie élémentaire est un signe de santé intellectuelle parce qu'elle révèle un optimisme foncier. Elle porte normalement le croyant à infléchir son acte vers l'adhésion : car c'est de là seulement que peut venir la mystérieuse lumière dont il a besoin et pour comprendre, et pour comprendre qu'il ne comprend pas. En sorte que la foi divine, robuste et saine, intègre bien conjointement assentiment et adhésion : c'est ce que montrent leurs qualités épistémologiques respectives autant que la nécessité de leur relation.

il

II. LA FOI A, OBJECTIVEMENT, UNE STRUCTURE RELATIONNELLE QUE L'ON PEUT INFÉRER DE SA FINALITE

36. LE COMPLEXE DES RELATIONS ETABLIES PAR LA FOI ENTRE DIEU, L'ENONCE RÉVÉLÉ, LE CROYANT

Voyons maintenant comment la psychologie intellectuelle de la foi, dont nous venons de donner un bref aperçu, s'harmonise avec la structure de son objet. Nous avons déjà vu que le but

providentiellement assigné à la foi implique qu'elle atteigne Dieu lui-même à la faveur d'un acte qui soit vraiment un acte humain : en sorte que ce qu'atteint le croyant c'est Dieu, mais c'est également l'énoncé qui, rationnellement, « termine » (85) sa démarche. Il n'y a pas là deux objets (576) ni deux actes, mais une seule actuation du sujet humain connaissant, par des ondes d'amplitudes diverses, émises en quelque sorte par l'objet divin afin de faire entrer en résonance avec lui les différentes facultés de l'homme (577). Cependant il sera bon de distinguer les divers éléments unis par la psychologie concrète de la foi, ne serait-ce que pour mieux discerner la nature des connexions qu'ils soutiennent entre eux. Considérons donc disjonctivement : Dieu, la proposition qu'il révèle, le croyant et plus précisément le croyant en tant qu'il est capable d'un acte de connaissance, donc en tant qu'il est esprit et possède intelligence et raison. Ces trois termes donnent lieu, par leurs groupements deux à deux, à des relations que nous examinerons successivement. Nous commencerons par celle qui constitue la structure même de l'objet.

Ai. L'énoncé révélé (578) est une certaine réalité créée qui, à ce titre, n'existe que par référence à Dieu ; mais du point de vue intelligible qui nous intéresse formellement ici, il convient d'ajouter que cette référence au Créateur a pour fondement l'acte par lequel Dieu révèle. En disant que Dieu révèle, nous entendons simplement qu'il annonce, soit par lui-même soit par ses envoyés (579)» la vérité dont il se porte garant : Dieu se fait témoin de lui-même (580), mais il exprime son témoignage en termes accessibles à l'homme. Les deux mots révélation et témoignage n'ayant ni la même valeur sémantique ni la même extension, il convient de préciser que la révélation intéresse la foi en tant qu'elle est la conséquence d'un témoignage de Dieu : on peut dire d'une manière large que la vision béatifique constituera une révélation, mais elle ne relèvera plus de la connaissance par témoignage ni par conséquent de la foi. Nous avons eu, en retour, l'occasion de souligner (543) qu'il ne faudrait pas lier nécessairement le témoignage de Dieu à un mode conceptuel d'expression : Dieu a d'autres moyens que les formules pour nous signifier, obscurément et médiatement d'ailleurs, la vérité ; si la révélation déborde le témoignage il faut donc ajouter que celui-ci déborde le discours écrit ou parlé. Nous entendons donc par énoncé révélé toute proposition *incidente* de la vérité de laquelle Dieu a jugé bon de témoigner, que ce soit d'une manière explicite ou d'une manière médiate.

On peut, tout comme on l'a déjà fait pour la vertu de foi (581),

rattacher cette définition à une perspective plus large : la fécondité divine trouvant son achèvement adéquat dans les processions et les relations intratrinitaires, c'est à la personne du Verbe qu'il revient de l'exprimer dans l'ordre de la Vérité. Or la fécondité divine se manifestant également par la création, il est convenable que nous trouvions en celle-ci une sorte de projection ou de dédoublement de la procession intelligible. C'est la personne du Verbe qui s'est incarnée, déposant ainsi dans la nature humaine, et par là dans la création tout entière, le terme subsistant de la fécondité propre à l'intelligence divine ; semblablement l'énoncé révélé est comme une trace subsistante de la divine Vérité : trace imprimée dans les formules rationnelles, et qui ne subsiste précisément qu'en tant qu'elle procède du Dieu vérité par l'acte même de son témoignage. Il y a une sorte d'extension de l'incarnation au domaine de la pure intelligibilité : elle consiste précisément en l'énoncé révélé, et elle résulte de l'apposition de l'empreinte du Verbe à la rationalité humaine. La foi est la « substance des choses que nous espérons » (45) ; nous savons même quel est le fondement de cette substantialité : l'énoncé de foi est, malgré sa ténuité ontologique, un bien divin éminent parce qu'il est la plus haute manifestation que nous possédions sur terre de la vérité divine, parce que surtout il est l'affleurement créé d'une relation dont il suffit de remonter le cours pour atteindre Dieu (582). C'est cette relation que, par assimilation à la procession du Verbe, et en tant qu'elle a Dieu pour principe, nous désignons sous le nom de révélation ; mais que la perspective de l'espérance, non moins que le type de visualisation ontologique auquel nous sommes assujettis, nous invite à envisager comme un retour. S'il est formulé par Dieu, créé par Dieu dans sa texture rationnelle, l'énoncé de foi est destiné à éclairer le mystère de Dieu sous quelque rapport ; il va de Dieu à Dieu comme toute créature, mais en demeurant formellement dans l'ordre de la vérité dont il objective la communication. Il est la révélation actuée, le terme de l'acte par lequel Dieu témoigne de lui-même, et le principe du témoignage que le croyant rend à Dieu par la foi. Il a, à sa manière, Dieu pour fin et pour objet et c'est par lui que la foi participe cette double propriété (583), caractéristique comme nous l'avons vu, pourvu qu'on l'envisage du point de vue de la vérité.

n

i
%

En terminant ce premier paragraphe, redisons, après avoir situé l'énoncé révélé en regard de la Vérité divine, qu'il ne fait pas nombre avec elle. Tout de même que la créature, encore qu'elle existe en elle-même, n'est pas indépendante de Dieu en telle manière que, dans la vue de l'être, créateur et créature fassent *deux* ; ainsi l'article de foi, encore qu'il soit posé devant l'intelligence du

croyant comme un objet intelligible, est tellement lié dans son intelligibilité elle-même à la Vérité première (584) qu'il est absolument inconcevable sans une référence actuelle à celle-ci. Pour reprendre les notations déjà employées (578), l'énoncé P n'appartient vraiment au domaine de la foi que dans les acceptions B et C, avec lesquelles l'acception A fait équivoque ; or, au sens B ou C, P n'est vrai que par la relation actuelle qu'il soutient avec la vérité divine, et comme P n'a d'autre raison d'être que d'être vrai, il faut conclure qu'il n'a d'être que dans la vérité divine. C'est pourquoi il ne peut être appelé ni objet secondaire ni intermédiaire, mais tout au plus objet conjoint : c'est-à-dire qu'il fait conjointement partie de l'objet véritable de la foi qui est Dieu-Vérité. Cette juste mise en place de l'énoncé révélé ne fait d'ailleurs pas question pour qui possède la foi. De même qu'un certain regard métaphysique, simple, discerne que l'être créé, dont l'essence n'est pas d'être, inclut en soi l'exigence de l'Etre incréé dont l'essence est d'être (42, 421) : ainsi, la lumière, simple, de la foi, découvre à l'âme croyante que les articles constituent un appel à la transcendante Vérité dont ils apportent le message, lumineux en lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est marqué au chiffre du mystère de Dieu (585, 640), mais obscur pour ceux qui, ignorants de ce chiffre, ne voient que la formulation humaine. L'énoncé révélé a comme deux faces, l'une lumineuse du fait qu'elle est tournée vers le « Père des lumières » (586), l'autre d'ombres tournée vers la terre ; mais s'il veut posséder la lumière, le croyant doit consentir à assimiler ces ombres, c'est ce que nous allons maintenant examiner.

A2. Laissons pour le moment à l'arrière-plan le Dieu révélant, et examinons la relation qui existe entre l'énoncé révélé P et l'esprit du croyant ; nous envisageons donc P principalement au sens B : c'est une proposition vraie et tenue pour telle. Nous ferons abstraction pour le moment du mode sous lequel cette vérité de P est atteinte par le croyant, et nous développerons rapidement, en nous inspirant des décisions de l'Eglise, deux séries de conséquences, les unes plus objectives, les autres plus subjectives ; le lecteur verra que ces conséquences dogmatiques se trouvent liées, du moins dans leur expression, à la philosophie du sens commun.

a. Et tout d'abord nul ne contestera, sauf peut-être certains philosophes de profession, que les concepts expriment intelligiblement les objets (740) : certains concepts n'ont, il est vrai, qu'une valeur symbolique, mais tel n'est pas le cas de ceux que nous employons dans les investigations précises par lesquelles nous cherchons à analyser, à représenter et à affirmer la réalité. S'il n'y avait *que*

symbolisme il n'y aurait pas de véritable connaissance possible, puisque le symbolisme ne fait que suggérer un au-delà intraduisible, à partir de ce qui est déjà connu. L'énoncé révélé, qui est le fondement de notre connaissance de Dieu, ne saurait donc avoir seulement valeur de symbole : s'il est indispensable à l'exercice de la foi (587), c'est précisément parce qu'il apporte à celle-ci les bases fermes et précises dont elle a besoin pour inaugurer un type de savoir nouveau concernant un objet nouveau. Nous voyons donc que les deux propriétés de la foi que nous connaissions déjà, à savoir d'être principe (588) d'une vie nouvelle et d'être « substance des choses que nous espérons » (589), se raccordent en quelque sorte dans l'énoncé conceptuel dont elles concourent à assurer la justification rationnelle. Si un tel énoncé n'est, comparé à Dieu, qu'un obscur vestige de Vérité, il prend, en regard du croyant, la consistance des propositions les plus catégoriques : il ne saurait donc être laissé de côté, puisque c'est par lui et en lui, nous l'avons vu, que le croyant saisit objectivement la Vérité divine. Il n'est pas un « instrument » (590) dont il faille se débarrasser dès que possible, de peur qu'il ne « voile » (590) la réalité qu'il sert seulement atteindre ; mais il recouvre réellement, dans sa précision, la vérité qu'il signifie intelligiblement (591) ; il a toute la dignité d'un objet conjoint au souverain objet de la foi : Dieu lui-même.

b. La valeur objective du concept a pour corollaire la stabilité de sa signification : nous avons noté par exemple que le mot *adhésion*, parce qu'il désigne des faits physiques qui s'imposent de la même manière à tous les observateurs, a conservé un sens stable au travers du temps et des écoles (592). Or l'objectivité de l'énoncé révélé peut s'entendre de deux manières : l'une, sur laquelle nous avons insisté et qui est la principale, consiste en la référence actuelle de cet énoncé au mystère divin qu'il exprime, et il est bien clair que, de ce côté, il ne peut y avoir aucune raison de changement (593) ; l'autre tient au sens *objectif* des mots utilisés (594) et il pourrait paraître qu'il n'y a là qu'un fondement bien précaire à l'invariance des formules dogmatiques : c'est qu'en effet, elles ne mettent pas en œuvre des concepts et des mots qui relèvent de l'expérience physique immédiate, mais des notions déjà élaborées par la réflexion philosophique. Deux remarques s'imposent ici : d'une part la formulation humaine de la divine Vérité ne relève pas d'une initiative humaine, mais bien de l'acte même par lequel Dieu révèle ; les Apôtres eux-mêmes n'ont pas eu à exprimer à leur manière des vérités que le Christ leur aurait suggérées (595) : ils sont seulement les témoins (596) — origine d'une tradition reçue immédiatement de Dieu et qu'ils ont transmise à l'Eglise pour la garder : les notions qui ont enrobé la révélation primitive ne peu-

vent donc être remplacées par d'autres, elles sont, dans le dépôt de la foi, de droit divin (597) ; et il en est de même de toutes celles qu'elles contenaient comme leur corollaire implicite, l'Eglise étant seule qualifiée pour «déclarer» (49S) l'authenticité d'une pareille connexion. Nous retrouvons, par cette nouvelle incidence, avec quelle sorte de nécessité interne s'impose l'infailibilité de l'Eglise. Si le sens des mots qui désignent des réalités métaphysiques pouvait être fixé une fois pour toutes, la conservation du dépôt pourrait n'être qu'un fixisme rigide, puisque les mêmes mots véhiculeraient toujours les mêmes notions intégrées à la révélation primitive ; mais l'expérience prouve qu'il n'en est pas ainsi : les mots ont une vie et il peut être utile de les interpréter en fonction d'un contexte nouveau, ou même de les changer afin de maintenir, comme il le faut absolument, l'invariance du contenu sémantique qui seul importe (598) ; un pareil labeur devant aboutir par ailleurs à un résultat certain, il ne peut être effectué que par un organe dont les démarches soient certaines, c'est-à-dire par un organe infailible. Loin d'être un dogmatisme a priori, l'infailibilité se présente par conséquent comme la régulation intelligible de l'évolution sociale des mots (599) : elle est donc la condition nécessaire de l'introduction de la réflexion humaine, ou si l'on veut de la liberté d'exercice de l'intelligence, en matière dogmatique

En est-elle la condition suffisante ? Tel sera l'objet de notre seconde remarque. Suffit-il que l'Eglise interprète et explique pour assurer d'une manière certaine une stabilité sémantique que l'expérience paraît démontrer illusoire ? Le mot « connaissance » (601) a-t-il la même valeur après Descartes et Kant qu'avant eux, et comment expliquer sa valeur antécédente à des générations qui ont subi l'influence de ces philosophes à ce degré de profondeur où on pâtit sans être conscient ? Une triangulation, fût-elle épistémologique, suppose des bases : comment donc faire comprendre la transformation qui permet de passer d'un repère à un autre à ceux qui ne supposent même pas qu'il puisse y avoir un système de référence différent de celui qu'ils emploient spontanément ? Nous ne pouvons entrer dans l'examen détaillé de cette question, mais nous devons au moins en suggérer la solution. Il n'est pas au pouvoir de l'Eglise de s'opposer à une évolution par des décrets qui n'auraient sur elle aucune prise, mais il y a un moyen *naturel* de contenir cette évolution à l'intérieur des limites qui circonscrivent toujours sensiblement le même point moyen : c'est de rappeler l'existence *des objets* qu'elle s'efforce d'envisager tour à tour de mille manières. Il s'agit évidemment ici d'objets relevant du domaine métaphysique, et puisqu'on attend d'eux la régulation de

la stabilité des concepts et des mots, il faut les tenir en eux-mêmes pour permanents. De là vient que l'Eglise, qui n'a pas de système philosophique, dénonce certaines erreurs qui, immédiatement, ne sont cependant que philosophiques (602) et fait sienne une philosophie dite de l'être et du sens commun ; cette philosophie trouve en effet dans un assentiment, universel en fait tant qu'il demeure spontané (603), le critère indéfiniment renouvelé de sa pérennité, et dans la notion organique de nature le fondement spéculatif immuable de sa stabilité (604). Il ne faudrait certes pas réduire à ses antécédents rationnels l'immutabilité des formules dogmatiques, mais il est capital de bien mesurer la profondeur de l'influence de ces facteurs rationnels si on veut comprendre pourquoi la susceptibilité vigilante de l'Eglise semble déborder la zone proprement religieuse qui est seule, semble-t-il, à lui revenir en droit. Ainsi, le dépôt révélé, qui trouve son *expression intelligible* dans les énoncés révélés, ne pourrait trouver le type de permanence et de développement auquel il a droit par nature sans l'infailibilité de l'Eglise ; mais il ne jouit effectivement de cette double qualité qu'en intégrant à sa vie la constante régulation de structures rationnelles permanentes (597), dont l'élaboration naturellement humaine fait l'objet du discernement judiciaire, et infailible en ses sanctions (602), de la même Eglise. C'est, en fait, en s'appuyant sur une double application de son privilège, l'une immédiate et rigoureuse, l'autre médiate et non toujours explicite, que l'Eglise déclare avec Vincent de Lérins « Que l'intelligence, la science, la sagesse croissent ; qu'elles se développent avec vigueur en tous et en chacun, en toute l'Eglise et en chaque fidèle, suivant [ici] le progrès de l'âge et [là] celui des siècles ; mais [qu'elles conservent] leur nature : c'est-à-dire [qu'elles demeurent] la même doctrine, [qu'elles soient fidèles] au même sens, [qu'elles] portent le même jugement » (605).

La valeur de vérité de l'énoncé de foi, considéré en lui-même et en tant qu'énoncé, est donc liée à la stabilité sémantique des concepts et des mots qui y sont employés ; celle-ci commande celle-là en ce qui concerne la *communication* de la vérité, mais c'est bien au nom de l'immuable vérité du dogme que la permanence de sa formulation est exigible. En condamnant l'agnosticisme l'Eglise écarte donc une double erreur : l'une consiste à dire que les énoncés proposés au croyant ne lui permettent aucune prise intelligible positive sur le mystère de Dieu (606) et commandent seulement un comportement pratique (607) ; l'autre, qui est la conséquence logique de la première, voue la formule dogmatique, privée de sa référence aux objets éternels, à une perpétuelle évolution, due à l'interprétation changeante du « **sens religieux** » (608), ou à des

hm

lh

· 1

b

b

nécessités sociales constamment nouvelles (609). Toutes ces doctrines, disons même, toutes ces tendances, sont généralement connues sous le nom de « modernisme » ; elles ont fait l'objet de plusieurs condamnations de Pie X (610) qui, nous l'avons vu un peu plus haut, semblent malheureusement demeurer opportunes : nous ne pouvons nous y attarder plus longuement.

c. On n'aurait qu'une idée incomplète de la véritable nature de l'énoncé de foi si on négligeait d'indiquer la relation qu'il soutient avec l'esprit du croyant. La vérité est essentiellement communicable, à tel point que l'idéalisme, demeurant nécessairement soucieux d'acclimatation sociale, la réduit parfois à n'être que la résultante des pensées individuelles se contrôlant mutuellement. La vérité demeure certes la règle de l'esprit qui la connaît, mais elle ne serait pas elle-même si elle n'entraînait l'adhésion spontanée de tout esprit capable d'en saisir la formulation. Les dogmes jouissent bien de cette propriété essentielle : ils sont conformes, par leurs énoncés, aux exigences rationnelles de l'homme et sont communicables à ce premier point de vue, tout matériel d'ailleurs ; ils le sont surtout parce qu'ils sont intrinsèquement vrais, et que l'esprit humain est fait pour connaître *la vérité* et non pas seulement *les* vérités qui lui sont plus immédiatement accessibles. Sans doute convient-il de distinguer expressément le croyant capable d'user de la lumière de foi, d'avec l'homme n'ayant d'autres forces que celles de la raison naturelle : nous l'avons fait plus haut en hiérarchisant les sens d'un même énoncé suivant l'éclairement qu'il reçoit. Il ne faut cependant pas oublier qu'il existe « une lumière éclairant tout homme venant en ce monde » (611) qui prédispose quiconque demeure de bonne volonté à accueillir toute la vérité. La vérité divine ne peut jamais devenir évidente, même pour le croyant ; sa formulation peut paraître étrange à qui n'a pas la foi. Elle présente cependant une cohérence interne qui la fait être à elle-même le meilleur de ses instruments apologétiques, et qui ne peut pas ne pas émouvoir tout homme loyal parce qu'elle exerce une emprise et une séduction profondes sur l'intelligence comme telle. Cette sensibilité au vrai est évidemment décuplée par le don de la foi ; elle connaît alors, en ce qui concerne le vrai divin, un autre régime, mais celui-ci n'est pas imposé du dehors et par manière d'obligation, il constitue plutôt l'épanouissement magnifique et d'ailleurs tout gratuit de la vocation éternelle de l'homme à la vérité. La foi est de la pensée à l'état humain (234) ; l'énoncé de foi est de la pensée pensée, pensée non point par l'homme, mais pour l'homme : et il n'est aucun homme qui ne puisse y discerner le vestige de la Pensée pensante qui en est le principe (612) ; il n'est aucun croyant qui puisse ignorer en lui-même le se-

cret instinct qui le porte à accueillir cet énoncé comme vrai. Ces réactions expriment d'une manière sensible, du côté humain, la communicabilité propre à la vérité et notamment à la Vérité divine ; elles sont par conséquent de nature à renseigner sur l'économie de la présentation faite par Dieu de cette même Vérité. Ceci va nous permettre d'examiner, en partant du fonctionnement rationnel humain, la stabilité de l'objet de foi dont nous avons parlé ci-dessus à un point de vue strictement objectif.

Tout d'abord, un même fait, celui de la naissance du Christ par exemple, donnera lieu, suivant l'occurrence temporelle, à deux actes de foi qui semblent différents : « Je crois que le Christ naîtra », ou bien « Je crois que le Christ est né ». Peut-on dire, dans ces conditions, que la foi de ceux qui ont précédé le Christ soit *la même* que la nôtre, comme l'affirme S. Paul : « Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » ? (613) La réponse n'est pas douteuse puisque c'est la révélation qui doit servir de guide : c'est parce que la foi est une qu'il faut concevoir et son objet et sa formulation d'une manière compatible avec cette unité. On pourrait donc songer à dire que « la réalité est la même, différents les énoncés qui l'expriment ; et qu'il revient, de soi, à la foi, de croire [la chose], tandis qu'il lui est accidentel de la croire future ou passée » (614). Mais le croyant n'a nullement le pouvoir de laisser de côté une incidence temporelle qui se trouve en fait intégrée à la réalité même qui lui est proposée (615) : ce n'est donc pas du côté du sujet qu'il faut distinguer plusieurs modalités d'un assentiment dont le croyant n'est pas la règle, mais bien du côté de l'objet ; citons S. Thomas : « l'objet de la foi peut être considéré à deux points de vue, soit en lui-même, tel qu'il est hors de l'âme : c'est sous ce rapport qu'il a proprement raison d'objet et qu'il communique à l'habitus unité ou multiplicité ; soit en tant qu'il est participé par le sujet connaissant. [Du premier point de vue], l'objet de foi est la réalité crue elle-même, toujours identique bien que référée aux croyants des différentes époques ; et la foi est une en vertu de cette identité. Tandis que l'objet de foi, en tant que nous en prenons acception se diversifie en une pluralité d'énoncés, sans que pour autant la foi elle-même s'en trouve différenciée. » (614) Nous avons tenu à citer ce texte particulièrement typique : une propriété essentielle de la foi telle que son unité, et d'autre part le fixisme de sa formulation peuvent se présenter comme contradictoires ; en pareil cas, il n'y a pas à hésiter : c'est l'énoncé qui doit céder (616). Et ceci entraîne du même coup, nous aimons à le redire, que « ce qui est proprement l'objet de la foi » (617) ce n'est pas l'énoncé, mais la réalité (551). Ceci ne restreint d'ailleurs pas ce que nous avons dit plus haut de la

valeur de l'énoncé lui-même : le fait qu'il y ait, pour atteindre un même objectif, plusieurs bases de départ possibles, n'infirme la qualité d'aucune d'entre elles.

Signalons en second lieu l'incidence psychologique de ce conditionnement temporel de la foi. C'est parce que la pensée humaine se trouve, dans son fonctionnement même, inséparable du temps, que nous comprenons en composant et divisant ; le caractère complexe de l'énoncé de foi le rend adapté à l'intellection humaine parce qu'il est, en lui, l'empreinte de la succession à laquelle nous sommes nous-mêmes assujettis. Quant à la substitution possible d'un énoncé à un autre, avec permanence de l'objet véritable, elle est la conséquence de l'insertion de l'éternel dans la durée, le signe propre du conditionnement temporel de l'homme et de la foi, pensée à l'état humain (612). En sorte que nous discernons un complexe de relations qui se corroborent mutuellement et se causent réciproquement : relation de la foi au temps, qui implique la permutableté des énoncés sous la régulation immobile de l'objet ; relation de l'esprit humain au temps qui lui impose de ne comprendre qu'en composant et divisant (719) ; relation mutuelle de l'esprit humain et de l'énoncé de foi, laquelle impose à ce dernier une structure complexe (618). Cette dernière relation est donc, au fond, comme les deux autres, d'origine temporelle ; mais on peut l'exprimer d'une manière en quelque sorte statique en disant, avec la logique classique, que la foi relève de la seconde opération de l'esprit (619) : laquelle comporte jugement et partant vérité ou erreur, par opposition à la première opération qui est une saisie simple des essences universellement envisagées. Composition et division, d'une part, complexité de la formule d'autre part, se font face tout comme le principe actif et l'expression achevée du jugement ; ils se retrouvent l'un et l'autre dans la foi.

Il ne faudrait cependant pas exagérer la portée de cette assimilation : l'adhésion de foi est une activité intellectuelle originale qui ne se laisse pas ranger adéquatement dans des catégories élaborées à partir de l'ordre purement naturel. En disant que l'acte de foi comporte un jugement, on signifie bien qu'il possède un revêtement discursif, mais on ne saurait l'y réduire ; on indique bien d'autre part que ce même acte atteint la vérité, mais on n'exprime pas comment il l'atteint. Il ne faut pas oublier que la relation de l'esprit à l'énoncé de foi ne saurait être envisagée isolément, et qu'elle appelle comme son indispensable fondement la relation de l'esprit à Dieu, puisqu'aussi bien l'objet de foi ne comporte l'énoncé que comme objet conjoint. A l'envisager disjonctivement, on laisserait de côté l'influence de la Vérité première

sur l'intelligence croyante. Cette influence modifie complètement, dans le cas de la foi, la problématique habituelle du jugement, et c'est ce que nous allons maintenant examiner.

A3. L'aspect le plus original de la relation du croyant à Dieu, c'est sans contredit son caractère personnel. De l'énoncé de foi au croyant ou à la Vérité première, il n'y a relation que de chose à personne ; or la foi, qui est un enfantement spirituel, concerne nécessairement des termes distincts en tant cependant qu'ils participent la même nature *spirituelle*, c'est-à-dire en tant qu'ils sont des personnes ; aussi ne saurait-elle être adéquatement décrite sans faire intervenir la troisième relation dont nous allons maintenant nous occuper, toute personnelle celle-là (620).

a. Nous avons vu (621) comment la comparaison du maître et du disciple permet d'appeler la foi une pédagogie, et nous avons surtout insisté sur la ressemblance entre les deux cas divin et humain ; nous devons maintenant signaler une différence profonde qui vient de ce que l'élève humain se trouve, à l'égard du maître divin, en une dépendance beaucoup plus radicale que vis-à-vis de tout autre maître. L'action créée ne peut en effet atteindre les dispositions intimes que par les actes qui les expriment, a fortiori n'a-t-elle aucune prise immédiate ni sur le sujet lui-même ni sur ses puissances : le meilleur maître ne peut qu'éveiller et stimuler les intelligences qui lui sont confiées, il ne peut les rendre capables de ce dont elles sont, radicalement, incapables. L'opération divine meut au contraire les êtres du dedans : un peu comme la source modifie par son débit tout le régime du fleuve. Aussi Dieu, et Dieu seul, peut-il accroître sans violence les possibilités de sa créature : c'est de cette manière que son action créatrice, s'infléchissant en paternelle providence, revêt sensiblement le caractère d'une initiative personnelle. Or c'est bien ce que fait Dieu en accordant la foi : il ne se contente pas de livrer la vérité comme le font les autres maîtres, par « ouï-dire » (562), et comme du dehors ; il opère intimement, il change l'esprit et le cœur afin de les rendre capables de la Vérité qu'il est lui-même. Nous nous rendrons bien compte de cette différence, du fait qu'elle commande une double manière de comprendre la distinction entre l'objet principal et l'objet conjoint.

Nous plaçant tout d'abord au point de vue de la présentation extérieure, nous redirons que la valeur de vérité incluse dans l'énoncé de foi n'est que le reflet et comme le substitut créé de la Vérité première, en sorte que c'est à celle-ci qu'il faut imputer l'initiative : c'est la Vérité première qui incline le croyant à épa-

nourir en adhésion son propre assentiment, c'est elle encore qui constitue adéquatement le répondant objectif de Γ « instinct divin » (622) gratuitement départi au croyant. C'est la Vérité première (623) qui est éminemment croyable : et c'est en se réfléchissant dans les énoncés qu'elle leur communique une « croyabilité » (761) plus pure et plus profonde que celle de toute autre vérité ; en sorte que la distinction entre objet principal et objet conjoint entraîne comme corollaire normal que l'appétibilité et la motion par finalité qui, absolument, appartiennent au premier ne s'associent le second que comme une espèce de relai, rendu indispensable par le jeu rationnel de la pensée humaine. Dans cette première vue, la distinction entre les deux aspects de l'objet de foi résulte simplement de la hiérarchie de leurs valeurs et ne fait au fond que traduire l'enchaînement de la même motion objective.

Mais on peut également se référer à l'intériorité du sujet ; on discernera alors une différence d'espèce entre les actions dont l'objet principal et l'objet conjoint sont respectivement capables. En effet : Dieu, même envisagé en tant qu'il est Vérité, puisque c'est sous ce rapport qu'il intéresse la foi, ne laisse pas d'être cause première, de conduire chacune de ses créatures par son action providentielle et personnelle ; or cela n'appartient en aucune façon à l'objet conjoint. En un mot, nos deux objets s'enchaînent si on considère la présentation formelle de la Vérité, mais ils deviennent hétérogènes au point de vue de l'efficience. Bornons-nous donc à l'objet principal puisqu'il est seul au principe de cette motion intime qui est propre au maître divin ; il est cause et il est Vérité, « efficience » et « formalité » : il convient d'harmoniser ces deux rôles joués par le même Dieu à l'égard du même croyant. La chose est fort simple : que Dieu intervienne en tant que Vérité constitue simplement un titre nouveau au respect du type d'ordre dont cette même Vérité est la règle et la mesure ; or ce type d'ordre est un ordre de *-natures* : c'est un ordre dans lequel chaque être, et plus particulièrement chaque vivant, est doué d'un déterminisme qui lui permet de réaliser une finalité qu'il déploie en tant qu'elle lui est immanente et qu'il participe en tant qu'elle l'accorde à l'univers (624). Il est très harmonieux de concevoir l'ensemble des valeurs surnaturelles en utilisant la même structure. C'est la hardiesse de S. Thomas que de l'avoir fait, et quand nous disons que la foi est une grâce, il faut entendre avec lui que la grâce est une nouvelle *-nature* ; c'est-à-dire qu'elle est un principe intime d'opération, stable de par son enracinement dans le sujet, différencié de par les puissances qu'il qualifie respectivement : vérifiant ainsi les notes essentielles qu'intègre la notion de nature. La foi n'est pas un contact sporadique à la faveur duquel Dieu tirerait

de l'Ame un aveu de soumission aveugle à des formules obscures ; elle est une disposition intérieure *habituelle* du sujet humain qui soutient une relation *permanente* avec Dieu en tant qu'il est Vérité : et c'est justement ce que nous exprimons en disant qu'elle est une grâce, ou plus exactement qu'elle est un *habitus* résultant « de la lumière infuse de la grâce » (625). Ainsi l'*habitus* de foi est une détermination formelle, intrinsèque au croyant : en insistant sur cet aspect nous tenons bien compte de ce que le Dieu Créateur intéresse le croyant en tant qu'il est Vérité ; il est maintenant nécessaire de faire retour à Dieu en tant qu'il est personnellement agissant, c'est-à-dire en tant qu'il est Cause. Si d'ailleurs on concevait l'enracinement de la foi dans l'homme en laissant de côté sa cause *actuellement* agissante, on décrirait bien les modalités observables de l'ordre surnaturel établi par Dieu ; mais on ne saisirait ainsi qu'une sorte de résidu abstrait et inintelligible : abstrait parce que coupé d'avec le principe efficace de sa réalité, inintelligible parce qu'il serait séparé de la relation dont il n'est que l'affleurement créé.

«•M

b. Nous avons déjà vu que, parce qu'elle suppose une initiative divine personnelle, la foi est une vocation (626) : parce qu'elle résulte d'une motion de la cause première vis-à-vis de laquelle l'homme est radicalement dépendant, la foi est sujétion, obéissance (627) à l'autorité (628) de Dieu qui demeure, dans sa radieuse vérité, le Dieu tout-puissant ; ce qui précède nous conduit maintenant à insister sur un autre aspect de la motion divine, nous voulons dire sur son caractère *actuel*. C'est par sa relation *actuelle* à Dieu que l'*habitus* de foi subsiste ; c'est seulement par référence *actuelle* à son principe divin que l'on peut rendre compte et de sa stabilité (629) et de sa teneur spécifique. Nous avons déjà vu avec S. Jean qu'il faut « croire en la lumière tandis qu'on l'a, afin d'être fils de lumière » (630) : aidons-nous, pour le mieux comprendre, de la comparaison de la foi naturelle ; elle donne on s'en souvient, une raison de vivre, en maintenant un écart entre le fait et l'idée (631) : en d'autres termes il faut croire à la vie de pensée que l'on ne possède pas encore pour rendre intelligible et viable la vie que l'on possède et qu'on ne peut adéquatement penser ; c'est par cette foi en la vie que le vivant est vivant, et en retour l'intensité de sa vie devient la mesure de celle de sa foi. Or la lumière « que nous avons » c'est en l'espèce le Christ (630), c'est-à-dire Dieu : en sorte que nous la possédons en ce sens qu'elle est en nous, et que nous ne la possédons pas encore en ce sens que nous pouvons subir de sa part une actuation toujours plus profonde. Nous ne la comprenons pas adéquatement telle qu'elle est en nous, car elle y est comme un capital indéfini et indéfiniment profond ; mais nous

5,α

comprenons le progrès immédiat qui doit l'actualiser partiellement et qui nous rapproche de Dieu-lumière. Ceci étant, « qui possède la lumière doit croire en la lumière pour être fils de la lumière n en cette manière où le vivant doit, pour être vivant, croire en la vie. Et de même que la foi naturelle est une relation de la vie à elle-même de la vie conditionnée par un sujet à la vie envisagée dans sa plénitude : ainsi la foi surnaturelle est-elle une relation de la lumière divine à elle-même, par l'entremise du sujet humain qui la participe. Il suffit maintenant de restituer au symbolisme de la lumière employé par S. Jean (632) sa signification précise : le Christ lumière, c'est Dieu en tant qu'il est Vérité. Et l'on comprend comment, d'une part, l'habitus de foi est, quant à sa spécificité, le terme, dans l'intelligence humaine, de la relation de similitude que celle-ci soutient avec la Vérité première ; comment, d'autre pan, le même habitus est, quant à sa stabilité, le résultat d'« une certaine grâce de lumière » (625) procédant de la même Vérité.

S. Thomas exprime cette double conclusion en employant le mot « sigillatio », d'ailleurs assez difficilement traduisible : « La lumière de foi qui est comme une certaine empreinte de la Vérité première dans l'entendement, ne peut pas tromper » (633). « Sigillatio » signifie l'empreinte laissée par le sceau sur la cire, mais il a également le sens actif : action même de former cette empreinte. Cette comparaison matérielle porterait à concevoir l'action divine sous un mode d'extériorité qui ne lui convient pas ; si on en retient seulement ce qui est compatible avec l'immutabilité divine, il faut dire que l'habitus de foi (ou lumière de foi) subsiste de par sa *relation* actuelle à la Vérité première et soutient avec celle-ci un rapport de similitude: les fils de lumière (630) sont, en effet, en vertu même de la propriété essentielle de la filiation, semblables au « Père des lumières » (634) et au Fils par nature qui « est lumière » (635) ; et la foi étant le principe de cette filiation (630) participe la même propriété. Faisons maintenant, avec S. Thomas, un pas de plus, au moins en ce qui concerne la manière d'exprimer ces mêmes conclusions. Nous venons de montrer en quel sens l'habitus de foi est relation ; or les mots « assimilatio », « sigillatio » saisissent cet habitus et le caractérisent surtout dans le croyant ; ils évoquent ainsi le terrain sûr dont l'analyse rationnelle a besoin, mais ils ont l'inconvénient de signifier la relation qu'ils veulent décrire en un état trop distendu : n'est-il pas possible de suggérer entre ses termes un rapprochement et même une certaine unité ? « La foi est une assimilation à la connaissance divine, et cela de la manière suivante : par la foi qui nous est infuse, nous sommes dans la vérité première par mode d'inhé-

rence, en vertu de cette vérité elle-même ; et ainsi fondés et enracinés en la connaissance divine, nous voyons toutes choses comme avec l'œil de Dieu » (636) L'habitus de foi n'est donc pas plus dans son opération un mimétisme indépendant qu'il n'est dans son être une réalité séparée ; comme il ne subsiste que par sa relation avec la Vérité première, ainsi n'entre-t-il en activité, sans d'ailleurs abdiquer son type propre d'opération, que *dans* cette Vérité en tant qu'elle est Acte ; le croyant n'a pas sa lumière à lui, sa visualisation à lui : il a la lumière de Dieu et la visualisation actuelle de Dieu ; il ne voit pas seulement « comme Dieu voit », mais il voit « comme avec l'œil de Dieu » ; essayons de rattacher cette assertion aux précédentes afin de les mieux éclairer les unes par les autres.

c. Indiquons tout d'abord le schéma rationnel qu'il conviendra ensuite de transposer ; nous venons de voir que la relation à la Vérité première, en quoi consiste la foi, peut être envisagée soit comme fondement soit comme similitude ; dans le premier cas elle désigne un principe de réalité et s'apparente à l'ordre des causes efficientes, dans le second elle constitue une attente et un appel du vrai divin et relève de l'ordre des causes finales. Le passage de l'ordre des causes efficientes à celui des causes finales (637) consiste à inférer de l'agir obscurément exercé ou diligemment observé un principe intelligible d'explication. Le passage inverse, lorsqu'il est possible, et c'est en principe (638) le cas de la conduite humaine, a pour conséquence de pénétrer l'action d'intelligibilité, et la pensée de réalité. Nous ne parvenons d'ailleurs jamais à une conjonction parfaite de ces deux ordres de causes : et c'est pourquoi les efforts d'une réflexion qui n'atteint pas le fond des choses alternent avec les tentatives d'une action qui se corrige surtout par ses propres échecs. La foi humaine se laisse assez bien situer dans ce cadre : elle est en effet le principe d'explication qui donne à la vie sa raison d'être, et elle devient par là source efficace et clairvoyante de cette même vie. D'autre part, sa précarité, son nécessaire et perpétuel ajustement, témoignent de ce qu'elle ne peut jamais parfaitement unifier ces deux fonctions ; elle enveloppe, mais à l'état disjoint les deux ordres de l'efficiencia et de la finalité : et cet écart permet le jeu de la vie, en même temps qu'il laisse peser sur lui d'irréductibles incohérences.

La foi divine réalise, par grâce et mystérieusement, ce dont la foi humaine s'avère incapable. La vie d'un croyant authentique découvre aux autres ses raisons de vivre, tout comme la vie du Christ montrait sa divinité : il n'y a probablement aucune induction qui réussisse aussi parfaitement que celle-là (639) ; elle corres-

•Q

3 M1.
t

pond, pour le croyant lui-même, à la conjonction idéale à laquelle aspire la foi humaine, puisqu'il n'y a aucun détail de sa vie. si modeste scit-il, qui ne le reporte en droit à la fin que déjà il possède (630) en lui par la foi : c'est d'une manière permanente que le croyant saisit Dieu dans son propre agir, à commencer bien entendu par cet agir immanent qu'est l'exercice intérieur de la foi ; en d'autres termes le croyant lit immédiatement la finalité dans l'efficience. Mais c'est la réciproque, d'ailleurs plus mystérieuse et plus difficilement exprimable, qui nous intéresse surtout ici. Retrouver l'efficience à partir de la finalité peut, dans le cas qui nous occupe, signifier l'organisation cohérente de la vie humaine en fonction de la fin surnaturelle qu'elle doit atteindre, mais nous laissons complètement de côté pour le moment ce point de vue pratique que nous réservons pour le dernier chapitre. Il s'agit maintenant de la foi elle-même, dans son intériorité, de l'exercice de la foi à partir de la finalité de la foi ; il s'agit de concevoir la « sigillatio » dont nous avons parlé, non en tant qu'elle est le principe efficace qui permet au croyant d'avoir prise sur l'objet divin qui termine son acte, mais bien en tant qu'elle procède de la Vérité première, et qu'elle est simplement la conséquence de ce fait que le croyant se trouve « enraciné dans la Vérité première » (636). La foi, qu'on l'envisage dans sa consistance stable d'habitus ou bien dans l'exercice de son acte, est créée par Dieu en vue de permettre à l'homme d'atteindre la Vérité subsistante. Or le croyant, en tant qu'il est associé à cette production mystérieuse, effectue une sorte de conversion de la finalité en efficience ; il est assuré en effet, en voyant toutes choses avec le regard même de Dieu, de réaliser par son acte la juste proportion, établie en Sagesse divine, entre la fin de la foi et l'exercice de la même foi ; sans doute ne connaît-il adéquatement ni l'un ni l'autre de ces deux éléments : mais c'est précisément le propre de la foi que de circonscrire, dans l'obscur, la réalité dont elle est certaine. La foi conserve son mode quand elle réfléchit sur elle-même pour appréhender sa propre production ; mais cela n'empêche nullement que cette production réalise, *dans* la motion divine, le renversement dont la foi humaine est incapable : il est éclairant de voir à quoi tient cette différence.

La foi humaine n'appréhende jamais un terme transcendant qui puisse lui servir de point d'appui et qui lui permette, saisi comme fin, de réajuster ses comportements par une rectification exclusivement intérieure : la vie est une fin toujours fuyante, en sorte que le vivant ne peut s'établir dans la vie comme le croyant s'établit en Dieu. Le mystère de Dieu est sans doute plus profond et plus obscur que le mystère de la vie, mais il n'est aucunement

conditionné par la pénétration progressive qu'en fait le croyant : Dieu est transcendant et le mystère de Dieu est saisi par la foi divine dans sa transcendante indépendance ; que cette saisie soit claire ou obscure ne change rien au *fait*. Cette différence fondamentale concernant les objets entraîne que la foi humaine est incapable d'assister à sa propre genèse, tandis que la foi divine le peut. La foi humaine est requise pour vivre ; on n'en reconnaît la nécessité qu'à posteriori : contrainte salutaire, mais contrainte ; tandis que la foi divine assiste avec sérénité à sa propre naissance parce qu'elle jouit, par rapport à toutes choses et par rapport à elle-même, du recul de Dieu auquel elle adhère dans le mystère. Au vrai, l'homme croyant, pas plus que l'homme tout court, n'est capable d'effectuer par lui-même la conversion de finalité en efficacité qui seule peut expliquer la genèse et la nature de la foi : c'est Dieu, qui est la « clé du chiffre » (640), mais la clé est donnée au croyant. C'est en la sagesse divine que s'identifient les deux termes entre lesquels nous sommes contraints de parler de conversion. L'« œil de Dieu » ne voit pas disjonctivement la finalité qui impère et l'efficacité qui réalise. Le croyant voit sa propre foi avec l'œil de Dieu (636) ; et ainsi il sait, dans le mystère même de son union à Dieu, mais bien au delà de toute expérience réflexive, que la foi est une participation simple à la Vérité divine subsistante (641). La « sigillatio » est pour ainsi dire le vestige de cette participation actuelle ; elle est le témoin permanent de ce fait que la Vérité première s'exprime elle-même, et se rend témoignage à elle-même, au travers de l'âme croyante. En un mot, la clairvoyance divine qui est accordée au croyant par la foi lui permet de comprendre que sa propre adhésion à la Vérité première saisie comme fin, est la réciproque de la motion mystérieuse de cette même Vérité pâtie comme Acte : ainsi la foi est-elle une relation parfaitement achevée, immédiatement saisissable par son incidence humaine qui est l'habitus, mais dont l'unité ne trouve résolution qu'en son principe divin (544). Faut-il ajouter que dans un pareil contexte le « jugement de foi » aura un statut assez singulier : formulé sous la motion de la Vérité première, il est beaucoup plus proche des jugements qui sont immédiatement relatifs aux premiers principes (522) du raisonnement que de ceux qui concernent les réalités concrètes ; il reflète ainsi la simplicité de son principe divin (642), et c'est comme nous le verrons le meilleur des facteurs de sa certitude.

37. l'ordre des relations établies par la foi entre dieu,
l'énoncé révélé, le croyant, a pour fondement
LA VÉRITÉ PREMIÈRE SE REVELANT

Bt. Laissons de côté cette dernière question qui sera reprise en détail (643), et fidèles à la méthode dont nous avons plusieurs fois souligné la nécessité, essayons de tenir sous un seul regard ce que nous venons de distinguer ; voyons comment s'unissent et s'harmonisent les trois relations que soutiennent entre eux deux à deux les éléments que nous avons posés au début : Dieu, l'énoncé de foi, l'esprit du croyant. Nous avons essayé de décrire ces trois relations envisagées respectivement, mais il est clair que l'attraction exercée sur l'esprit par la vérité résulte de la présentation simultanée de Dieu et de l'énoncé de foi, l'objet principal et l'objet conjoint étant inséparables < il est non moins clair que, du côté du croyant, il n'y a pas deux actes, l'assentiment s'adressant à l'énoncé et l'adhésion à Dieu, mais un seul acte qui oscille comme nous l'avons vu (644) entre l'assentiment et l'adhésion en se terminant toujours au seul et même objet. C'est ce second point qui nous retiendra davantage parce qu'il est plus immédiatement accessible à l'analyse rationnelle et par là plus important pour caractériser la foi en tant que disposition du sujet humain. Disons tout de suite que nous serons conduits à distinguer, conformément au langage reçu, *Vobjet formel* de la foi qui est la Vérité première se révélant, et *Vobjet matériel* qui comprend toute vérité en tant qu'elle est révélée (645). En ce qui concerne le premier point, signalons une importante différence de structure entre les deux cas, naturel et surnaturel de l'intellection. Tout acte humain requiert on le sait une motion expresse de la cause première, et les actes d'intelligence échappent si peu à cette nécessité que la théorie aristotélicienne de l'intellect agent avait été créée pour y satisfaire. Mais tandis que dans le jeu naturel de l'intelligence, la motion divine porte sur le complexe formé par l'esprit et l'objet qui lui fait face, Dieu demeurant en un sens extérieur au mécanisme formel de l'intellection ; cette même motion procède, dans le cas de la foi, de l'objet : lequel est transcendant à l'intelligence en tant qu'il est la Vérité divine, et connaturel à l'intelligence en tant qu'il est une proposition. En d'autres termes, la proximité singulière de l'objet conjoint à l'objet principal, qui est aussi cause première, entraîne que la motion divine se trouve ici intégrée au mécanisme même de l'acte humain d'intellection : cela n'en modifie évidemment ni le cadre ni la description rationnelle, mais cela en change complètement le statut ontologique. Tandis que, dans l'intellection naturelle, on peut poser Dieu d'une part,

et d'autre part le complexe esprit-objet, il est impossible d'introduire, dans l'intellection surnaturelle de la foi, une semblable disjonction. La foi a une dimension divine ; et si on voulait la réduire à n'être qu'assentiment à une formule, on ne la comprendrait pas plus qu'un être infiniment plat ne pourrait saisir l'harmonie d'une cathédrale en observant sur le sol les traces de ses murs et de ses colonnes. Que nos lecteurs incroyants ne nous en veuillent pas : nous préférons leur déclarer qu'il y a dans la structure de la foi un élément pour eux incompréhensible, que de trahir leur confiance en leur présentant une foi à taille d'homme qui n'est que le sous-produit insipide d'un apologétisme opportuniste.

Examinons donc le concours simultané des termes mis en présence par l'exercice de la foi : Dieu, l'énoncé et l'esprit du croyant. Les trois relations qui résultent de leurs rapprochements constituent en quelque sorte des cycles : de la Vérité divine à l'énoncé qui l'exprime, de la même Vérité à l'intelligence croyante, de la proposition à l'esprit ; le troisième est comme la projection rationnelle du second ; leur commun principe, qui est aussi leur fin commune, est Dieu : immédiatement pour les deux premiers, médiatement pour le troisième. Il convient tout d'abord de noter que ces trois processus : emploi fait par Dieu des mots humains pour exprimer une vérité le concernant, élévation de l'esprit humain par l'habitus de foi, présentation de l'objet de foi, concourent évidemment au même but : à savoir la communion intelligible de l'homme avec Dieu ; celle-ci requiert en effet plusieurs démarches, dont elle montre en retour l'unité organique : l'énoncé ne divise pas plus l'objet et l'acte de foi qu'un instrument ne détourne en sa faveur l'agir qu'il participe. Il faut même dire, en vertu de notre remarque liminaire, que l'esprit du croyant et l'énoncé de foi ne font pas plus nombre entre eux qu'ils ne font, respectivement, nombre avec Dieu ; l'énoncé est en effet d'une ténuité ontologique d'autant plus grande que, sans préjudice de sa valeur formelle de vérité (646), on lui fait jouer son véritable rôle qui est de référer à Dieu : dès lors, il épouse les conditions de l'objet principal, et loin d'absorber à son profit une partie de l'adhésion du croyant, il contribue à l'expliquer adéquatement. Redisons, en d'autres termes : Dieu ne se rendrait pas accessible s'il n'incarnait sa Vérité en des discours rationnels ; mais ceux-ci, en retour, ne peuvent être séparés de la Vérité qu'ils désignent à l'attention croyante, sous peine de devenir, quant à leur teneur métaphysique, inintelligibles : en sorte qu'ils se trouvent, en droit comme en fait, assumés dans l'union de « Dieu qui est esprit »(647) et de l'homme, en tant qu'il est, à l'image de Dieu, esprit lui aussi.

rj

B2. Nous sommes maintenant en mesure de comprendre l'unité d'exercice de la foi en nous plaçant au point de vue formel de son objet et de sa lumière, et non plus seulement dans la perspective de la fin qu'elle permet d'atteindre.

a. Les preuves rationnelles, le miracle par exemple, permettent de discerner l'authenticité du message divin (648). Ce simple fait indique assez que la foi comporte, comme toute connaissance par témoignage, deux éléments : les vérités connues, exprimées en propositions, dont on désigne généralement l'ensemble sous le nom *d'objet matériel* de la foi ; et d'autre part le point de vue auquel on les examine ou la lumière qui leur donne un sens : l'un et l'autre apportés par le témoin lui-même, constituent *l'objet formel* (649). Les propositions ne méritent d'être crues que si elles se présentent comme le terme d'une « tradition » (460) divine (650) ; mais on se gardera de penser que, l'authenticité du témoignage ayant été établie par la démarche rationnelle antécédente à la foi, ce témoignage n'ait plus aucun rôle à jouer dans la foi elle-même. C'est au contraire à l'intérieur de la foi que l'« évangile » (651) divin apporte une « pleine persuasion ». Mais comment cela est-il possible ? Comment la Parole divine peut-elle s'harmoniser avec la vérité qu'elle enseigne de telle manière qu'elles constituent, l'une et l'autre conjointement, l'objet d'un seul et même acte ? Comment le croyant peut-il accueillir la Pensée subsistante dans une intelligence humaine ? Question plus délicate encore que d'unir la grâce de la justification avec sa certification rationnelle.

Avant d'examiner cette difficulté, il sera bon de rattacher la distinction que nous venons de faire entre objet matériel et objet formel à la trilogie que la finalité de la foi nous avait conduits à discerner. Dans un exposé qui poserait d'emblée que la foi est un témoignage, l'objet matériel et l'objet formel se présenteraient immédiatement ; mais nous avons suivi une autre voie à la logique de laquelle nous devons demeurer fidèles, ce qui sera d'ailleurs bien facile. Dieu est objet de la foi, puisque c'est à lui que la foi doit nous unir ; il est d'autre part impossible que l'homme produise un acte d'intelligence vraiment humain qui ne s'exprime en formules rationnelles : ce qui nous a conduits à distinguer l'objet conjoint et l'objet principal. La relation qu'ils soutiennent entre eux paraît assez claire tant qu'on en reste à une représentation abstraite et que, laissant de côté la teneur réelle des termes mis en cause (Dieu et l'énoncé révélé), on se borne à considérer leur connexion logique ; mais il est aussi difficile de saisir adéquatement cette relation-là qu'il l'est de saisir Dieu lui-même. La foi est plus modeste : elle vise bien la *relation* afin de « tendre, par elle, vers Dieu

son objet » (551), mais elle y réussit en appréhendant *Vénoncé en tant* qu'il est une *référence objective* à Dieu. Toute la valeur de la foi tient dans cet « en tant que », et c'est précisément lui qui en constitue l'objet formel. L'objet ou motif formel de la foi se présente donc comme la relation objective de l'énoncé révélé à Dieu : relation qui ne peut pas plus être saisie elle-même que son principe divin (652), mais que l'habitus de foi permet précisément de lire dans l'énoncé révélé. Nous voyons donc que la distinction entre l'objet principal et l'objet conjoint, qui exprime la nécessaire distension de la foi, induit, en référence à la psychologie du sujet croyant, l'existence de ce que nous appelons maintenant objet formel. Quant à l'objet matériel c'est donc l'énoncé *en tant qu'il signifie* une certaine détermination du mystère de Dieu. C'est donc en fait l'objet conjoint, mais envisagé à un point de vue un peu différent. La distinction objet principal objet conjoint insiste en effet sur un écart ontologique : subsistance absolue du premier, ténuité toute relative du second. Tandis que l'objet matériel et l'objet formel sont relatifs dans l'ordre de la vérité, plutôt que du point de vue de l'être.

Revenons alors à notre question : comment la Parole de Dieu s'harmonise-t-elle avec la vérité qu'elle enseigne, en telle manière qu'elles constituent, l'une et l'autre conjointement, l'objet d'un seul et même acte ? On répondra qu'il suffit au croyant de recevoir dans l'Acte même de la Vérité révélatrice qui est le principe de son acte à lui, l'énoncé qui exprime une détermination de la Vérité objet. C'est en effet ce que nous concluerons. Mais on comprendra mieux toute la portée de cette solution si simple en soulignant la difficulté qu'elle permet de résoudre. Cette difficulté n'apparaît pas si on définit l'objet formel « formellement » et abstraitement : mais elle se présente aussitôt dans la perspective plus métaphysique que nous évoquions à l'instant. La relation entre l'énoncé révélé et Dieu, relation qui est le fondement ontologique de l'objet formel peut en effet être envisagée à deux points de vue différents : selon qu'on en considère les deux termes — Dieu et l'article de foi — sous leur *raison commune d'objet*, tout en respectant bien entendu la hiérarchie de leurs natures ; ou bien que l'on considère Dieu en tant qu'il *révèle actuellement* l'énon de foi, en d'autres termes en tant qu'il exerce *actuellement* son rôle de témoin. L'« *objet formel* » est donc susceptible, *d-ans le cas qui nous occupe*, de deux acceptions (653) : *Dieu terme de l'acte*, *Dieu révélant*. On pensera que Dieu « terme de l'acte » n'est plus objet formel, mais objet tout court, objet atteint dans l'acte et spécifiant l'acte. Cela serait vrai en intellection naturelle : pas de distinction dans ce cas entre ce qui « termine » et ce qui « spécifie » : l'objet

dont nous nous saisissons communique à l'esprit sa propre forme. Cependant, le métaphysicien qui s'attache à percevoir l'être dans ses modes échappe en quelque manière à cette règle ; le croyant la domine de plus haut encore : l'énoncé qui spécifie n'est pas le Dieu qui « termine ». Or les énoncés sont distincts les uns des autres, tout comme les objets du monde sensible auxquels ils empruntent leur signification naturelle ; tandis que Dieu lui-même termine tout acte de foi d'une manière uniforme (57). Si donc on considère Dieu sous cet aspect, et pour ainsi dire dans cette fonction, on le retrouve identique dans tout acte de foi. Or l'aspect qu'on retrouve le même dans un ensemble de cas différents c'est par définition même une « raison formelle ». On comprend par là comment le Dieu qui termine la foi en est, en quelque façon, l'« objet formel ». Comme d'autre part l'objet formel c'est la propriété commune à tout ce qui est cru, à savoir d'être révélé (87), cette même locution « objet formel » a bien les deux acceptions dont nous parlions : l'une en référence à la présentation de l'« objet », l'autre concernant la psychologie du sujet : Dieu révèle. Dieu termine l'acte : la Vérité est par essence communicable, la Vérité est en Dieu subsistante. L'équivoque qui pourrait résulter de là se trouve en partie levée du fait que l'acception « subjective » est, du point de vue de la foi, plus « formelle » que l'autre. Mais il est facile de voir que la seconde est prépondérante. Il nous est en effet impossible, dans les conditions présentes, de saisir Dieu en tant qu'il termine notre acte, sinon sous un rapport déterminé ; or une telle détermination excluerait la possibilité de connaître simultanément la proposition dont Dieu est précisément témoin et que nous avons appelée objet matériel. Cette difficulté est le simple corollaire de l'introduction, dans la foi, du mode conceptuel humain, lequel exclut l'appréhension simultanée de deux déterminations différentes. Autrement dit, « Dieu terminant l'acte » est aussi bien fonction qu'objet : si on le conçoit comme un objet semblable à un autre, on le conceptualise, on le matérialise, et on rend inutile la distinction entre l'objet matériel et l'objet formel. Cela montre qu'on doit se garder avec grand soin de laisser interférer les types de visualisation différents commandés par les deux membres de la distinction « objet matériel » « objet formel ». Cela montre également que cette distinction ne permet pas de dresser une classification adéquate de tous les éléments de l'acte de foi. « Dieu terme de l'acte » relève bien de l'objet formel. Cependant ce n'est pas par là que l'attestation divine peut être, comme il le faut, *actuellement* présente dans l'acte de foi. Elle s'y introduira plutôt par « Dieu révélant », comme une lumière éclairant sous un jour favorable un objet difficilement visible, ou pour prendre une image moins matérielle, comme une théorie mathématique fait corn-

prendre un phénomène physique avec lequel elle est en affinité de structure (654). Il y a là une première confirmation de la priorité, toute relative d'ailleurs, du « Dieu révélant » sur le « Dieu terminant ». On peut encore s'en rendre compte comme suit.

Le croyant est vis-à-vis de Dieu un peu comme le disciple vis-à-vis du maître (554) : c'est à la faveur d'une sympathie intellectuelle, dont l'analogie est ici la grâce de la foi, que le premier participe véritablement à la lumière du second (655). Dieu est donc à la fois objet et lumière (682), et on retrouve ce double aspect dans la relation que les énoncés de foi soutiennent avec lui ; mais « de même que la lumière est elle-même visible en ce sens que rien ne peut être vu que par elle » (656), ainsi Dieu est-il lui-même objet de foi en tant qu'il éclaire tout ce qui est de foi, c'est-à-dire en tant qu'il est lumière : c'est donc bien le point de vue de la lumière qui, dans notre manière de décrire, est premier (657), puisqu'il inclut l'autre tandis que l'inverse n'est pas vrai. Nous disons bien : dans notre manière de décrire ; car les points de vue que nous distinguons à l'intérieur de l'objet formel lui-même, à savoir redisons-le, Dieu terme de l'acte, Dieu se révélant, s'identifient dans la réalité divine : ils correspondent en effet respectivement à l'identification de l'être et du vrai d'une part, à l'expression intelligible que Dieu forme de lui-même d'autre part ; or des inférences métaphysiques simples montrent que, la nature divine excluant toute possibilité d'actuation, l'intelligence l'intelligible et l'intellection y sont *réellement* identiques (658) : le Verbe de Dieu n'est pas autrement distinct de la Vérité divine qu'il ne l'est de Dieu lui-même, c'est-à-dire qu'il ne l'est pas réellement ; semblablement Dieu, en tant qu'il révèle, n'est pas *réellement* distinct de Dieu premier objet de cette révélation ; on peut l'entrevoir en partant de ce fait que la lumière est elle-même objet de vision mais on ne saurait le comprendre, sans recourir à l'économie intime de la nature et de la vie divines : l'Acte pur est pensée subsistante.

Ainsi, l'objet formel de la foi, c'est Dieu ; c'est Dieu non pas *en lui-même* adéquatement saisi, ce qui serait incompatible avec notre état actuel, mais Dieu *lui-même* en tant qu'il termine la relation que soutient avec lui l'énoncé révélé ; c'est, d'une manière plus précise et plus originelle, Dieu en tant qu'il révèle : le croyant a en effet prise sur Dieu par l'assentiment qu'il accorde à l'énoncé révélé, mais à la condition que celui-ci possède le coefficient d'actuation singulière qu'il a d'ailleurs toujours dans la foi réellement exercée : or c'est cette actuation que l'on désigne très formellement par l'Acte qui en est le principe en disant que Dieu révèle. Comme d'autre part, Dieu se laisse saisir par la foi en tant qu'il est Vérité :

il révèle ~~par~~ la seule lumière qui puisse faire infailliblement connaître la Vérité, à savoir celle de la Vérité elle-même ; en termes moins impropres, il révèle par une sorte d'imitation externe et créée de sa propre procession intelligible : en sorte que cette révélation, en quoi consiste tout le motif formel de la foi, mérite, tant par elle-même que par l'objet auquel elle conduit, le nom de vérité. Ajoutons enfin qu'il s'agit de la vérité subsistante en tant qu'elle s'identifie objectivement à l'être divin, et de la vérité qui est mesure et règle de toute autre vérité puisqu'étant manifestation de l'intelligibilité divine et partant de tout ce qui y est, éminemment, contenu, elle fixe les lois des natures ; et l'on comprendra que cette vérité est *première du point de vue de l'être comme du point de vue de la pensée*, première en ce sens qu'elle est avant toute autre, mais première surtout parce qu'elle est telle que toute autre vérité en dépend radicalement, comme le fleuve de sa source. Concluons donc que l'objet formel de la foi c'est la Vérité première révélant, et par là même se révélant (659) : elle est la raison formelle du savoir de la foi, l'« argument des choses invisibles », tout comme les principes et les méthodes d'une science sont les raisons de ses conclusions ; elle est le seul motif sur lequel nous puissions nous appuyer pour avoir, en l'absence d'évidence, une foi infaillible (660) : et ce dernier point suffirait, supposée admise cette qualité de la foi, à montrer que son motif formel est la Vérité première (661).

Remarquons enfin que c'est par une réflexion très élémentaire sur la finalité et sur l'essence de la foi que nous avons été conduits à identifier son motif formel : la Vérité première se révélant. Or une telle réflexion, dominant les éléments que l'analyse distingue, et considérant la structure d'ensemble, est celle que commanderait par ailleurs la recherche de ce en quoi consiste l'unité de la foi. D'une manière plus générale, la démarche propre à atteindre l'essence d'une réalité en explique également l'unité : car demander ce qu'est une chose, c'est supposer implicitement qu'il est possible de considérer le complexe d'éléments qui la décrit de telle manière qu'il s'organise pour ainsi dire de lui-même et livre ainsi son unité ; en sorte que si une telle démarche va jusqu'à découvrir l'essence dans sa cause elle découvre du même coup l'unité dans sa cause. Or l'essence de la foi, c'est d'être adhésion et assentiment : mais nous avons vu que ce qui rend compte de ces éléments, envisagés dans leur spécificité respective aussi bien que dans leur relation, c'est l'objet formel de la foi : la Vérité première se révélant. Nous devons donc en conclure que, pour comprendre vraiment l'unité de la foi, c'est-à-dire pour comprendre cette unité dans sa cause, il faudra remonter jusqu'au même objet formel -

la Vérité première se révélant. Il n'y aurait qu'un médiocre intérêt à insister sur une inférence métaphysique aussi banale ; il sera plus fructueux d'en développer la réciproque et de montrer que la Vérité première, condition nécessaire de l'unité de la foi, en est également la condition suffisante. Nous examinerons dans ce but les relations de l'énoncé révélé et de l'intelligence croyante avec la Vérité première *on acte de révélation* ; ce qui complétera les paragraphes précédents, où il était plutôt question de la Vérité première en elle-même. Nous tenterons cependant, auparavant, de nous familiariser avec la notion d'« objet formel » ou de « point de vue formel » (649) ; elle joue, comme on le voit, un rôle essentiel : elle doit donc être saisie et appliquée avec la plus grande rigueur.

b. L'expérience la plus banale montre qu'il est difficile de poursuivre une enquête un peu longue en lui conservant une parfaite pureté de ligne. Il est difficile de tenir un point de vue déterminé parce qu'il est difficile de définir un point de vue : c'est une tendance trop spontanée de l'intelligence *humaine* que de concrétiser et même de *matérialiser* les idées, pour qu'il soit possible d'y renoncer autant qu'il conviendrait lorsqu'il s'agit de comprendre ce que c'est qu'une lumière pure, nous voulons dire une lumière qui éclaire toutes choses sans être elle-même un objet comme un autre. Sans doute la Vérité première se révélant est-elle substantiellement Dieu, mais au plan où cette identité existe, nous ne pouvons ni visualiser ni définir. Il est donc fort important, au point de vue de l'épistémologie de la foi, de bien tenir que Dieu y intervient tout d'abord en tant qu'il est Vérité révélatrice, ou comme le dit S. S. Pie XII, en tant qu'il est « source de la Vérité » (662) ; considérer, au contraire, d'une manière unilatérale l'aspect « objet », c'est risquer de matérialiser, dans l'obligation de croire une formule venant du dehors, la grâce que son intériorité rendait aisément assimilable.

Nous nous reporterons encore une fois au Concile du Vatican : le schéma D comporte une transposition qui met bien en lumière la difficulté que nous signalons. Nous lisons dans le texte définitif : « Ils sont loin de se trouver à égale condition ceux qui, par le don céleste de la foi, ont adhéré à la vérité catholique... » (663). Or l'épithète *catholique* est propre au schéma D. Les schémas A (664), B (665), C (666) portent, en son lieu et place, *première*. Cette substitution engage précisément la question que nous débattons : adhérer à la vérité catholique ne peut en effet signifier qu'une seule chose, à savoir de tenir pour vraies les vérités proposées par l'Eglise catholique ; tandis qu'adhérer à la Vérité première doit s'entendre, comme nous l'avons vu, de la communion intelligible

du croyant à Dieu en tant qu'il se révèle. On pourrait donc croire que la transposition de *primae* en *catholicae* implique une revision doctrinale importante des premiers schémas. Mais il n'en est rien: l'assemblée conciliaire a seulement désiré être comprise, même par les esprits les plus réfractaires à l'intelligibilité abstraite. On ne reproche en effet rien d'autre à la locution « vérité première » que « son obscurité » (667) ; elle parut même si obscure qu'on la déclara privée de sens et qu'on suggéra de remplacer *primae* par *semel* (668), montrant ainsi qu'on accordait au mot « *primae* » un sens temporel singulièrement étranger à celui qu'il a dans la théologie traditionnelle : dans ces conditions il devenait en effet intelligible. Mais il convient de noter qu'il n'avait évidemment rien d'obscur : ni pour les membres de la *Deputatio* qui, après le Cardinal Franzelin, l'avaient conservé dans les schémas successifs, ni pour la majorité du Concile où il ne se trouva que trois objectants sur six cent cinquante présents environ. L'assemblée usa cependant de condescendance, jugeant probablement, non sans quelque raison, que ce qui n'était pas compris par un père du Concile le serait difficilement par nombre d'autres fidèles. Il est même intéressant de noter que cette conversion de la lumière en objet comportait deux degrés : entre « vérité première » et « vérité catholique » on pouvait s'arrêter à « vérité révélée » qui fut effectivement suggéré (669), cette expression indiquant au moins relation à la Vérité qui révèle. Mais, la suite du paragraphe parlant du magistère de l'Eglise (670), il a paru probablement plus opportun d'amorcer cette perspective : nous avons en effet indiqué précédemment la distinction entre foi divine et foi catholique (671) en faisant bien remarquer que la seconde, loin de remplacer ou d'exclure la première, l'inclut au contraire dans sa définition. Il en va de même ici : la vérité catholique ne se comprend que par référence à la vérité première, celle-ci étant la *source* (662) dont celle-là est l'expression : il faut même dire que l'adhésion à la Vérité première est constitutive de la foi divine, tandis que l'assentiment à l'objet présenté au nom de Dieu par l'Eglise l'est de la foi divine et catholique. Adhésion et assentiment, foi divine et foi catholique, vérité première et vérité catholique ; nous retrouvons toujours dans la foi la même dichotomie expressive de sa distension intime : l'écart infini entre Dieu Vérité et l'intelligence créée se traduit, dans la foi, par un certain aspect relationnel absolument irréductible à une conceptualisation qui ne serait adéquate que dans une philosophie de l'objet clos.

U résulte de tout ceci que, commentant le Concile par lui-même, et d'ailleurs par S. Thomas, nous devons entendre que l'adhésion de foi repose en la Vérité première et atteint *en elle* les énoncés

par elle révélés. Laisser dans l'ombre ce rôle de manifestation qui Appartient en droit à la Vérité première, c'est d'ailleurs rendre la foi divine contradictoire. L'objet matériel de la foi doit en effet être présenté comme *révélé* ; si ce caractère n'était pas substantiellement donné dans l'Acte révélant, il devrait résulter *exclusivement* d'une démarche extrinsèque à la foi elle-même : le rationalisme devient inévitable, au moins si on est logique avec de semblables prémisses (672). Il faut, comme nous l'avons vu, comprendre autrement. La certitude de crédibilité qui est, rationnellement, une certitude, maximum dans son ordre, acquiert seulement dans la grâce justifiante qui entraîne l'infusion de la foi la consistance qui lui permet d'être le fondement adéquat de cette même foi (672). La locution « Vérité première » a bien un sens temporel, mais un peu différent de celui auquel songeait Mgr Gignoux : il n'y a d'aucune manière une autre vérité qui lui serait antécédente et dont on pourrait faire le principe adéquat de la foi divine. C'est donc bien dans la Vérité *première* (673) se révélant que doit être visualisé l'objet matériel de la foi quel qu'il soit : et telle est la première des fonctions par lesquelles la Vérité première réalise l'unité de la foi.

B3. Voici maintenant la seconde, qui concerne le sujet : on la comprendra plus aisément par son incidence psychologique.

a. En disant que la note « révélé » est indispensable à la foi et à l'acte de foi, nous n'entendons pas seulement que la révélation est comme un fait, acquis une fois pour toutes, dont on peut ensuite faire abstraction : nous insistions encore à l'instant sur tout ce qu'une telle disjonction aurait de monstrueux. L'adhésion de foi doit porter *actuellement et simultanément* sur l'objet qui est révélé et sur le fait qu'il est révélé : cette simultanéité est rigoureusement exigible en vertu de la finalité de la foi qui est d'inaugurer, par l'esprit, l'union de Dieu et de l'homme. Dès lors, la difficulté que nous avons rencontrée plus haut concernant le reversement des « objets formels » vers les concrétisations sensibles, présente ici son maximum d'acuité, et découvre probablement sa véritable origine. Comment en effet produire un authentique acte, de foi sans croire que Dieu révèle ; mais si l'on croit que Dieu révèle, comment croire *en même temps* qu'il révèle *telle* vérité, la Trinité par exemple ? En d'autres termes, nous sommes incapables de produire simultanément deux actes : et en vertu de cette loi élémentaire de notre psychologie limitée, il semble que nous ne puissions appréhender que disjonctivement la *proposition* révélée et le *caractère* révélé qui lui est propre ; or, précisément la foi consiste à saisir ces deux choses non seulement conjointement, mais l'une en l'au-

..
Hi

:>X3

inn
O'

! I

I

'3

tre, la première dans la seconde. On aperçoit tout de suite que cette objection vient de ce que l'on fait de la note « révélé » un « objet » comme un autre ; on matérialise, et du même coup on rend incompréhensible, ce qui, en demeurant « formel » devait être intelligible. Mais il ne suffit pas de voir l'origine de la difficulté : il faut encore expliquer comment le type d'appréhension originale que commande la Vérité première se révélant est non seulement compatible avec l'unité de l'acte de *foi*, mais en est constitutive du côté du sujet comme du côté de l'objet.

b. Un critère différentiel va nous mettre sur la voie : nous voulons dire que la note caractéristique que nous recherchons doit être parmi celles qui varient dans le même sens que les propriétés essentielles de la foi : à mesure que la foi devient plus parfaite, la saisie qu'elle requiert de la Vérité révélante doit, elle aussi, devenir plus parfaite dans sa ligne, et par là, à la limite, livrer son type. Or la démarche rationnelle qui précède la foi est toute orientée vers la preuve de la révélation ; ce qui occupe avant tout le futur croyant c'est de savoir si oui ou non Dieu parle à l'homme : ensuite seulement il sera disposé à croire ce que Dieu dit. A l'extrême opposé, lorsque les dons du Saint Esprit viennent parachever la foi, avec laquelle ils sont, précisément du côté du sujet qui est celui qui nous occupe, en intime continuité, ils lui communiquent une certitude plus profonde et plus stable, ils l'enracinent plus profondément dans l'entendement ; mais par une sorte de compensation mystérieuse, ils ne portent nullement le croyant à chercher à prendre conscience *en lui-même* et par sa propre industrie du fait que Dieu révèle. Ce fait est donné objectivement ; cette objectivité est comme un climat sans lequel l'expérience des dons ne saurait se développer (220). Le sens de la disproportion entre la saisie de foi et l'objet transcendant auquel elle s'adresse, sens que rend si aigu le don d'intelligence, se détruirait d'ailleurs de lui-même s'il ne s'accompagnait d'un accroissement de la certitude que Dieu révèle, si même le fait que Dieu révèle *actuellement* ne devenait une sorte d'évidence (674) : comment voir qu'on n'atteint pas, et cependant atteindre effectivement, sans saisir en même temps que c'est Dieu qui, mystérieusement, comble cette lacune infinie ; on ne verra pas, bien entendu, *comment* il la comble, mais on aura l'assurance de toucher dans son Verbe la Vérité dont on se sait infiniment incapable.

Ainsi on ne peut pas dire que la note « révélé » passe au second plan, ou se trouve refoulée dans une sorte de subconscient de l'intelligibilité : ce serait s'exprimer improprement. Elle est au contraire, et de plus en plus, intrinsèquement attachée à toute mani-

festation positive ou négative de la réalité divine, mais elle subit une sorte d'objectivation progressive sans jamais acquérir pour autant, dans notre mode de perception, la même consistance *substantielle* que l'objet lui-même : comme l'objet n'est donné qu'en elle, ainsi est-elle en retour donnée au même titre que lui, en lui, et se trouve-t-elle à ce titre, objective comme lui. Elle est une certaine évidence, une certaine manifestation posée sous le regard du croyant, et qui pénètre tout l'objet divin rendu ici divinement intelligible ; et comme elle s'impose sans effort à l'attention et à la perception du croyant, on peut dire que celui-ci a, du fait de la révélation, et dans l'acte même de sa foi, une sorte de conscience objective, très différente par sa structure psychologique, de la saisie d'ailleurs certaine qui achève la démarche de crédibilité. Le nouveau converti cherche à prendre conscience en lui-même et par lui-même du fait que Dieu révèle ; avec le progrès de la foi, tout est donné, y compris cette conscience qui devient, elle aussi, objective. Nous ne marquons que les cas extrêmes, ne pouvant nous attarder à ces inférences psychologiques qui sont un peu en marge du point de vue auquel se place notre enquête ; leur témoignage est, comme nous le voyons, concordant, et il serait aisé de le compléter en analysant les progrès de la foi : en même temps qu'ils réalisent une proximité plus grande avec Dieu, ils s'accompagnent d'une saisie plus apaisée, moins médiate, du fait de la révélation qui n'est au fond que l'irradiation de la Vérité divine substantiellement et objectivement présente (675). Nous pourrions déjà conclure de là, d'une manière assez sûre, que la perception du caractère « révélé », absolument requise à la foi, s'effectue par une sorte d'objectivation du croyant lui-même dans la Vérité première se révélant. Mais il sera bon d'établir par un examen direct ce point fort important.

Si, en effet, l'objectivation dont nous posons le principe est exacte, la relation de l'entendement à la Vérité première doit se traduire par une inclination spontanée à s'approcher au plus près de celle-ci, et partant à discerner avec précision les frontières qui circonscrivent son influence sur l'objet matériel de la foi : le croyant est-il oui ou non capable, en vertu de l'habitus de foi, d'exercer en un sens pour son propre compte, la discrimination du vrai et du faux qui est le rôle *propre* de la Vérité première ? Si oui, c'est que ses puissances agissent *dans* la Vérité première, c'est qu'il est lui-même objectivé dans la Vérité première. L'expérience est, ici encore, seule à pouvoir répondre ; et, s'il faut en croire S. Thomas, la réponse est affirmative : « l'habitus de foi a pour effet de contenir l'intelligence en sorte qu'elle n'accorde pas son assentiment à ce qui serait contraire à la foi, tout de même que la chasteté écarte les choses qui lui sont opposées » (676) ; nous avons d'ail-

α>

?

I

Z

leurs déjà vu qu'à l'instar de ce qui se passe pour les autres vertus, « l'entendement humain est, par l'habitus de foi, incliné à donner son assentiment à ce qui est conforme à la vraie foi et pas à autre chose » (91). Ajoutons enfin que c'est par la même « lumière de foi divinement infuse que l'homme adhère à ce qui est de foi et n'adhère pas à ce qui est contraire » (677) : il s'agit donc d'un véritable principe de jugement qui s'insère profondément dans l'intelligence humaine, à la manière dont l'instinct existe dans le vivant. Ce peut bien être par pente naturelle ou par caprice superficiel que tel ou tel accueille facilement toute vraisemblance, ou bien au contraire repousse ce qui semble le mieux fondé : crédulité ou esprit de contradiction. Mais on ne peut faire à la fois l'un et l'autre d'une manière cohérente : on ne peut rejeter certaines assertions comme fausses, et en accepter d'autres comme vraies sans posséder une règle ferme de discrimination. Et quand on n'a pas, des propositions dont il s'agit, une intelligence pleine, on entrera rapidement en contradiction avec soi-même, à moins de recevoir une lumière proportionnée à l'objet dont on doit juger : lumière divine par conséquent, dans le cas qui nous occupe.

La comparaison avec l'instinct se présente ici d'elle-même, car le vivant, l'animal d'ailleurs beaucoup plus sûrement que l'homme, écarte ce qui nuit à la vie et se porte vers ce qui l'entretient ; il est du reste tout à fait clair que ces comportements conservatifs ne sont pas dictés par une réflexion rationnelle, que généralement ils anticipent lorsque celle-ci est possible ; ces comportements ont, on le suppose, un commun principe supra ou infra intelligible selon les cas, que l'on désigne sous le nom d'instinct. La foi assurant, dans la vie surnaturelle, des réactions semblables à celles que nous venons de rappeler, elle peut être appelée un instinct : disons plus proprement que la foi utilise, au service de l'assentiment et de l'adhésion qui en constituent l'essence, un principe de discernement spirituel tout comme le vivant utilise pour sa conservation un instinct. L'instinct de la foi est conscient, mais à la manière dont un instinct est conscient : dans la vie qu'il contribue à diriger, à préserver et à stimuler. Si l'on ajoute que l'instinct de la foi ne peut être, comme la foi elle-même, qu'un don de Dieu, un « instinct intérieur » (678) ; si l'on remarque que cet instinct est, dans la foi, un élément inconceptualisable puisque non rationnel, et irréductible à l'assentiment que précisément il commande, on inclinera à en faire une participation de la Vérité première se révélant, laquelle vérifie, d'une manière éminente, ces mêmes conditions ; on comprendra alors comment la perception de la Vérité première nécessairement incluse dans toute acte de foi devient explicite pour le sujet croyant sous forme de conscience *objective*.

Ramassons notre argument : la Vérité première est principe de la vie du croyant en tant que croyant ; cette vie comporte une participation habituelle, plus immédiate, à sa « source » (662) : participation qui mérite d'être appelée un instinct ; le jeu de l'instinct n'est conscient qu'objectivement, dans la vie ; le rôle, dans l'acte de foi, de la Vérité première n'est conscient qu'objectivement, dans la source de la vie de foi, c'est-à-dire dans la Vérité première en tant qu'elle se révèle ; et par conséquent l'unité de l'acte de foi est sauve à la condition expresse de tenir que le croyant le produit en demeurant sous la motion actuelle de la même Vérité première.

Faut-il ajouter que la comparaison de l'instinct que nous venons de mettre à profit reste singulièrement déficiente ? Il sera peut-être moins banal de faire la même remarque sous une autre forme. Le dilemme que nous avons posé se résoud parce que les deux membres n'en sont pas homogènes : nous ne sommes capables simultanément, et par la même faculté, ni de produire deux actes ni d'avoir conscience de deux actes ; mais nous sommes capables au sein même de l'appréhension intellectuelle d'un objet, de percevoir et l'objet lui-même et la lumière qui l'éclaire. Et plus l'objet est saisi en lui-même, plus aussi ces perceptions s'unifient, se résolvent en une perception simple ; elles deviennent par là même simultanément possibles : bien plus, elles s'appellent l'une l'autre. Il ne s'agit donc nullement pour le croyant de réfléchir sur son acte (679) : c'est justement cette attitude qui fait naître la difficulté en postulant, par contre coup, pour la note « révélé », une teneur d'objet qui lui fait défaut dans notre mode de représentation (680). C'est au contraire en demeurant sous la mouvance immédiate de l'objet *tel qu'il est* que le croyant en perçoit et la substance et le rayonnement, indivisiblement, puisque ces deux choses sont, en acte et objectivement, une seule chose, *actu idem* (658) ; encore que, de son côté à lui, elles se distinguent et deviennent ainsi légitimement le fondement de la double relation que soutient l'entendement avec la Vérité première. Une dualité demeure donc dans la relation ; en sorte que la difficulté soulevée au début de ce paragraphe et qui venait principalement d'une visualisation trop matérielle de la note « révélé », demeure partiellement. Faut-il donc dire que la foi ne peut pas être absolument simple, ou bien faire une dernière correction requise par l'imperfection de notre système de référence ?

c. Nous nous sommes efforcés de faire rentrer la connaissance de foi dans le cadre habituel de l'intellection naturelle ; est-ce légitime ? Il faut certainement le faire pour circonscrire aussi rigoureusement que possible ce cas original, et nous espérons qu'on ne

nous accusera pas de timidité sur ce point ; mais il ne faut pas oublier que la foi est, en elle-même, un mystère, et que c'est de plein droit qu'elle constitue, à ce titre, un acte singulier dont il n'est nullement évident a priori qu'il doive reproduire avec exactitude tous les méandres de la réflexivité rationnelle (679). On peut exprimer cette transcendance de la foi, qui est comme un reflet de la transcendance de son objet, en disant, avec S. Thomas, que « la révélation s'effectue grâce à une certaine lumière intérieure et intelligible qui *élève* l'entendement afin qu'il puisse percevoir des choses auxquelles l'intelligence ne peut parvenir par la lumière naturelle » (681). On ne devra donc pas s'étonner si, à la transposition générale de l'activité cognitive réalisée par la foi, correspondent une prise de conscience et une auto lucidité originales, dont on peut bien dire qu'elles reposent beaucoup moins sur une réflexion du sujet sur lui-même qu'elles ne procèdent de la Vérité première se révélant, mais dont il est impossible de donner une description et une justification absolument adéquates à partir d'autres cas de connaissance. Seule cette position résolument objective de la foi, et scrupuleusement respectueuse de son *mystère*, permet de résoudre, en quelque sorte par la troisième dimension, le dilemme dans lequel s'enferme inmanquablement un rationalisme inconsidéré. Du côté de l'objet, toute concurrence entre la lumière et la réalité qu'elle éclaire se trouve radicalement annulée, parce que la Vérité première se révélant est réellement identique à la Vérité première subsistante (65S). Et si l'analyse de la foi distingue ces points de vue, l'exercice de la foi, tout centré sur la *réalité*, les conjoint. « C'est d'abord vers elle-même [et vers les créatures secondairement seulement], que nous conduit la Vérité première, parce que c'est d'elle-même d'abord qu'elle témoigne : aussi la Vérité première se comporte-t-elle simultanément dans la foi et comme intermédiaire et comme objet » (6S2). Le croyant qui voit toutes choses « comme avec l'œil de Dieu » (636) voit s'identifier dans la simplicité de l'être divin les deux aspects qu'il avait tout d'abord distingués : c'est donc seulement en se rapprochant de son pôle divin que l'acte de foi peut trouver son unité et partant la plénitude de sa réalité. Le même dilemme se résout donc du côté du sujet dans la mesure où celui-ci se tient aussi immédiatement que possible sous la mouvance de la Vérité première : autrement dit, le croyant ne réalise lui aussi l'essence de la foi telle qu'elle le concerne que par l'étroite relation qu'il soutient avec la Vérité première se révélant.

4. Après avoir examiné les situations respectives de l'énoncé révélé et de l'entendement du croyant en regard de la Vérité première, il convient maintenant de montrer comment les deux rela-

tions ainsi posées s'appellent mutuellement, ce qui sera une autre manière d'établir la conclusion déjà énoncée à plusieurs reprises: l'unité de l'acte de foi se résoud en la Vérité première (544). Celle-ci donne en effet à l'énoncé révélé sa véritable valeur, comme elle donne au croyant la lumière dont il a besoin ; mais cette double participation demeure toujours limitée puisque jamais la vérité révélée n'est de nature à donner l'évidence de Dieu, puisque jamais non plus le croyant ne peut prétendre, en vertu de son habitus, à la vision de Dieu ; la foi demeure, d'un côté comme de l'autre, le miroir qui fait voir en énigme. Chacune de ces deux approximations (683), l'une objective, l'autre subjective, de la Vérité première étant donc vouée à l'imperfection, la perfection de la foi consistera beaucoup plus en leur équilibre que dans la rigueur avec laquelle se réalisera chacune d'entre elles. C'est ce dont il est facile de se rendre compte par l'examen des cas extrêmes (684). Si on insiste d'une manière unilatérale sur l'importance de la note « révélé » objectivement attachée à l'énoncé, en laissant de côté l'« instinct intérieur » (678) : le croyant, ne se trouvant pas proportionné à la qualité intrinsèque de la vérité qui lui est proposée, ne pourra la recevoir que comme venant de l'extérieur ; il devra remplacer complètement toute perception connaturelle du caractère révélé par des arguments externes de crédibilité. La Vérité première, qui donne, par *l'élévation* (681) intime qu'elle communique, le sens de la révélation, étant supposée faire défaut, force est bien de lui substituer autre chose ; la foi se présentera alors comme une obéissance révérentielle à une formule toute chargée de l'autorité divine : elle ne sera plus, par elle-même du moins, communion à Dieu ; elle sera tout entière assentiment, ou même demeurera à un stade d'intelligibilité inférieur à celui de l'assentiment, mais ne sera aucunement adhésion. Si, à l'inverse, on porte surtout attention aux possibilités nouvelles accordées au sujet par la grâce de la foi, au détriment de la valeur intrinsèque de la proposition, en tant qu'elle est révélée, celle-ci sera en quelque sorte surclassée par l'intelligence du croyant qui, pensant trouver une intelligibilité plus grande par participation immédiate à la Vérité première que par le recours à une formule (590), sera inclinée à laisser de côté l'assentiment pour se porter vers une adhésion pure ; ici il y aura bien communion à Dieu, mais à peine peut-on dire qu'il s'agisse d'une communion de l'homme avec Dieu, puisque l'intelligence a cessé de fonctionner selon son mode connaturel, et se trouve par le fait même sur la pente dangereuse de l'illusion : l'homme risque, à ce jeu, de tout perdre, pour avoir trop convoité. Dans un cas comme dans l'autre, nous voyons que la foi cesse d'être elle-même lorsque l'une des relations que soutiennent res-

pectivement avec la Vérité divine l'énoncé révélé et l'esprit du croyant tend à supplanter l'autre (685).

La raison en est simple. La Vérité divine, qui est pour l'esprit le souverain bien, se présente à lui sous deux modalités conjuguées : la révélation, la grâce de la foi (686). Par l'économie de la première, et notamment par sa forme rationnelle, Dieu nous invite à demeurer dans notre propre nature, et par là dans l'ordre, dans le moment même où il ouvre notre regard sur son propre univers ; par la seconde, Dieu nous donne de nous comporter avec naturel tout en devenant ses enfants. Il faut l'un et l'autre pour que, humblement, nous n'oublions pas qui nous sommes, et par conséquent notre propre nature, tout en conservant surnaturellement la spontanéité autonome qui est propre aux vivants. Et c'est bien la même Vérité première qui assure l'un et l'autre : en révélant la proposition, en éclairant l'intelligence du croyant, les proportionnant ainsi l'une à l'autre. Du point de vue du croyant, c'est la grâce de la foi qui est première, puisque c'est par elle seulement que l'énoncé est tenu pour révélé : et de là vient que l'intelligence doit être « fixée et enracinée » (687) dans la Vérité première, pour saisir la relation de l'article de foi avec cette divine Vérité, et pour se saisir elle-même croyante. C'est parce que cette vérité est simple (687) qu'elle résoud le problème posé par l'unité de la foi (544) ; nous avons déjà eu occasion de comparer la situation de cette Vérité par rapport aux énoncés révélés, à celle des premiers principes en regard des objets qui les font surgir ou en reçoivent leur intelligibilité (521). De même qu'en adhérant à ses propres lois l'esprit découvre la valeur de vérité incluse dans les objets qui lui sont connaturels, les connaît, se connaît lui-même dans son acte, et par là dans sa nature, non certes en tant que cette nature serait principe, mais en tant qu'elle implique les lois qui président justement à l'intellection ; ainsi, en adhérant à la Vérité première se révélant, l'intelligence perçoit la vérité des énoncés révélés qui lui sont désormais connaturels, elle s'en saisit intelligiblement, se connaît elle-même dans son acte et par là en tant qu'elle participe à la Vérité première, c'est-à-dire selon sa « nature surnaturelle ». Et tout comme l'intellection naturelle est d'autant plus parfaite qu'elle est plus proche des principes qui la commandent, ainsi l'acte de foi ne trouve-t-il l'unité et l'équilibre qui sont la pierre de touche de sa perfection que dans la mesure où le croyant demeure actuellement sous l'emprise et la motion de la Vérité première. C'est en elle que l'énoncé révélé et le croyant sont, respectivement, eux-mêmes : c'est dans sa lumière que l'objet devient intimement accessible, que le sujet se trouve établi à

son propre regard en une sorte d'objectivité réceptrice et qu'ainsi ils se compénètrent dans l'unité de l'acte de foi.

38. l'incidence morale sous laquelle on peut envisager
l'ordre de la foi corrobore le fait qu'il se résoud
DANS LA VÉRITÉ PREMIERE SE REVELANT

Ci. Ainsi, sous quelque rapport que ce soit, la psychologie de la foi nous conduit à la même conclusion : il est impossible de la comprendre sans mettre les éléments qu'elle intègre en relation immédiate avec la Vérité première se révélant. Nous nous sommes placés dans ce qui précède au point de vue métaphysique ; c'est le plus important puisqu'il commande tous les autres, mais il n'exclut pas l'incidence morale sous laquelle on peut envisager la foi. Nous y avons déjà fait allusion en notant que la foi, parce qu'elle est une vertu, doit être infaillible (661). On peut remarquer, plus formellement, que la Vérité première qui est l'objet de la foi eu est aussi la fin : puisque le vrai est le bien de l'intelligence (688). Or lorsqu'il est placé en regard d'une fin, le sujet humain réagit par un désir et un mouvement qui relèvent aussi bien de la volonté que de l'intelligence : et nous verrons que la motion volontaire joue, dans l'économie intime de la foi elle-même, un rôle tout à fait essentiel (689). Le jeu de la volonté au service d'une fin rattache la foi à l'ordre moral, mais il introduit également un élément qui n'est plus de type épistémologique, disons un irrationnel en ajoutant que cette irrationalité-là tient à la nature de la foi puisque celle-ci naît dans l'amour et s'épanouit dans l'amour (690). Il en résulte que la description psychologique de la foi utilisé des termes qui sont de soi étrangers à la métaphysique de la connaissance : nous voudrions montrer maintenant comment les aspects qui sont désignés par ces termes sont, eux aussi, réductibles quoique médiatement à la Vérité première se révélant.

C2. Il est impossible d'examiner, à quelque point de vue que ce soit, le rapport de la créature à son Créateur sans se référer plus ou moins explicitement à la relation de dépendance en quoi ce rapport consiste ontologiquement. La foi, qui a formellement pour objet la vérité, perçoit et exprime, mieux que toute démarche intellectuelle naturelle, la situation exacte de la créature en regard de Dieu : la dépendance vis-à-vis du Créateur est d'abord une donnée de nature (691), avant de s'exprimer en *sujétion voulue* ou en *soumission spontanée*. Il est très important, pour l'objet qui nous occupe, de bien voir ce qui distingue ces deux cas. Le subordonné qui a acquis par expérience répétées la conviction de la supériorité

&

de son chef, le membre d'une société qui comprend, ne serait-ce que d'une manière approximative, la raison des lois qui régissent le groupe, n'ont plus de difficulté à obéir ; ils sont en état de *docilité* et par là de soumission *spontanée* (692) : ils obéissent réellement parce qu'ils reçoivent, toute faite, la détermination de leur agir, et que souvent, même, ils ne la comprennent pas ; mais ils ont la certitude que s'ils ignorent ou ne font qu'entrevoir les raisons qui se traduisent pour eux en ordres catégoriques, *ces Taisons existent*. Leur spontanéité *naturelle* vient précisément d'une référence intelligible à une hiérarchie de *nature* dont ils savent l'existence, encore qu'ils en ignorent au moins partiellement les modalités : il est à peine besoin d'une rectification élémentaire pour accepter, avec toutes les conséquences qu'elle comporte, une supériorité venant d'une puissance *réelle* (62S) ; cela revient simplement à prendre conscience de la place que l'on occupe dans l'ordre universel. Si au contraire ce fondement de nature, intelligible et communicable, fait défaut ; si la loi, au lieu de faire la preuve qu'elle est une « ordonnance de raison », se révèle habituellement déraisonnable, si le chef au lieu d'apporter au groupe qu'il commande le bénéfice d'une prudence avisée, tombe dans l'incohérence et cherche à compenser une *capacité* authentique qui fait défaut par le jeu d'une *autorité* arbitraire (628), l'obéissance, supposé qu'elle demeure vertueuse (693), étant privée de tout fondement intelligible, ne peut plus résulter que de l'effort d'une volonté tendue imposant sa loi à l'intelligence. En un mot c'est la relation à un ordre de nature qui modifie la teneur de l'obéissance : là où cette relation devient compréhension parfaite, il ne reste plus le minimum d'extériorité requis à l'exercice de cette vertu ; là où cette relation s'annule, l'obéissance devient une monstruosité... héroïque, c'est possible, mais non conforme à l'ordre habituel de la sagesse de Dieu. Tous les cas intermédiaires sont possibles (695). "Qu'il nous suffise de noter que Dieu n'entend nullement tirer de la dépendance où nous sommes vis-à-vis de lui une exigence de soumission aveugle : ce serait directement contraire au soin qu'il a pris de nous *instruire* de ce qui le concerne ; et la loi ancienne elle-même se trouve fondée en raison par les interventions providentielles qui en ponctuent l'observation docile : les signes que Dieu donne, aussi bien intérieurs qu'extérieurs, sont à la mesure de la confiance que demain il demandera ; l'obéissance à Dieu est certes une véritable obéissance, elle n'est jamais une pure servilité (694).

Il est temps d'appliquer ces quelques considérations au cas qui nous occupe : celui de la foi. Cette vertu nous découvre avec une singulière acuité notre dépendance vis-à-vis du Créateur ; et comme

cette dépendance tient à notre être même de créature, elle ne peut être modifiée par rien : en sorte qu'elle joue à l'intime de toutes les relations que nous contractons avec Dieu, en particulier à l'intime de la foi. Or la foi nous réfère à Dieu en tant qu'il est Vérité ; s'appliquant donc à elle-même la perception qu'elle fait universellement de la condition de créature, la foi se définit elle-même comme établissant une dépendance de l'intelligence créée à l'égard de la Vérité incréée (709). En d'autres termes, la foi transpose, et constitue également en elle-même, dans l'ordre du vrai, et du point de vue *moral* du retour vers la fin dernière (695), la relation ontologique de dépendance de la créature vis-à-vis du Créateur : « la raison fondamentale de l'obligation où nous sommes d'accorder foi à Dieu, c'est que nous sommes créés par lui » (696). Ceci n'est pas pour nous surprendre : nous avons déjà vu au livre de l'Écriture que la foi est une obéissance (627), en sorte qu'elle repose sur Γ « autorité de Dieu » (628) ; mais il y a, d'après ce qui précède immédiatement, deux manières au moins de le comprendre, selon que la relation de dépendance dont l'autorité et l'obéissance ne sont que des dénominations symétriques sera rattachée plus ou moins explicitement à un ordre de nature.

Si Dieu est conçu comme s'abaissant avec condescendance vers le croyant (662), et même comme demeurant en lui : si Dieu suggère sa propre perfection comme peut le faire un maître, mais aussi comme sait le faire un père, son « autorité » se trouve par là même fondée et intelligiblement expliquée, autant du moins qu'elle peut l'être ; or cette autorité ne peut être fondée, au point de vue qui concerne la foi, savoir celui de la vérité, que si Dieu est, en lui-même, Vérité, et s'il est, en tant qu'il fait appel à l'autorité de son témoignage, véridique. En d'autres termes, si dans l'exercice de la foi, Dieu est conçu comme intimement uni au croyant, qui bénéficie, *Gomme tel*, des conséquences *lumineuses* de cette union, si en un mot le croyant est « enraciné dans la Vérité première » (636), alors le véritable nom de Γ « autorité » (628) de Dieu c'est : Vérité et véracité. Et semblablement l'obéissance, parce qu'elle est lucide elle aussi dans la lumineuse présence de la même Vérité première, implique, comme nous l'avons vu, la reconnaissance implicite de la qualité éminente de celui à qui nous obéissons : elle est une docilité spontanée, jaillissant de la conviction profonde qu'on ne peut jamais accorder à Dieu une confiance trop grande (697) ; elle est aussi un hommage, réfléchi en quelque sorte par la créature intelligente à l'adresse de son créateur, hommage religieux sans doute, mais également filial et qui s'inspirera de l'amour plus encore que de la justice.

n

*1

U i " * i

Q.

Si au contraire la relation du croyant à Dieu est conçue comme la simple transposition rationnelle de la rigoureuse sujétion de la créature au Créateur, l'autorité de Dieu sera le corollaire de sa toute-puissance supposée connue et l'assentiment de foi se réduira à une obéissance aveugle de la volonté humaine à la volonté divine, obéissance qui emploiera comme une sorte de truchement une formule dont on aura montré a priori, et *rationnellement* (il n'y a plus le moyen de faire autrement !) qu'elle est révélée. Dans cette perspective l'obéissance est la réponse obligatoire à la notification d'une autorité qui se justifie par la contrainte objective et médiate des signes au lieu d'être une inclination spontanée dans l'originalité de laquelle on lit la transcendance de sa cause ; la foi n'est plus que l'épisode rationnel de la démarche, gratuitement omnipotente du côté du Créateur et arbitrairement assujettissante pour la créature, qui conduit l'homme jusqu'à Dieu ; la foi est surtout conçue comme une régulation externe dans laquelle se concrétisent matériellement et s'identifient brutalement l'autorité et l'obéissance : entre l'autorité et l'obéissance ainsi entendues, il n'existe plus le libre jeu d'une nature qui prend conscience de la vérité, fût-elle la Vérité transcendante, par mode de communication intelligible et non par impératif catégorique.

C3. Or entre ces deux conceptions de la foi, il est facile de choisir ; et c'est ce que nous allons faire en examinant le sens des deux mots autorité et obéissance dans la Constitution de *Fide catholica*. « Auctoritas » figure dans les schémas successifs (698), mais le schéma B qui fut, le premier, soumis à une discussion précise portant sur le mot à mot, fut complété. Le premier paragraphe se terminait par les mots : « ...nous croyons vraies les choses révélées par Dieu, non en vertu de la saisie de leur vérité intrinsèque, mais à cause de l'autorité du Dieu révélant » (699). Le Cardinal Simor demanda, lors de la transposition B-C, que fut insérée, en apposition à la locution « autorité de Dieu », l'incise « qui ne peut ni tromper ni être trompé » (700), dont on intervertit les termes en D' D, à la demande de deux pères du Concile (701) ; un autre membre de la *Commission* demanda que « autorité » fut remplacé par *véracité* (702). L'amendement ne fut pas retenu, mais il était inclus dans le précédent qui donnait en substance la définition de la véracité : on voit donc que la *Commission* a senti d'elle-même que le mot « auctoritas » pris sans explication eût affirmé un volontarisme trop peu respectueux de l'ordre des natures ; il convenait donc d'en expliciter la signification véritable : l'autorité divine, dans la mesure où elle concerne la foi, c'est la véracité de Dieu (703) : ou, comme le dit Pie X, « nous croyons vrai ce qui est révélé, à cause de l'autorité de Dieu souverainement véridique » (562)-

D'ailleurs la foi entraîne que « le croyant, fixé dans la suprême vérité et véracité de Dieu lui-même, ne peut rien tenir avec plus de fermeté ni rien recevoir d'autre [que ce qui lui est proposé] » (704) ; la raison est soumise à Dieu parce que Dieu est la « Vérité et la sainteté même » (705), et c'est tout cela qui est signifié quand on dit que « Dieu ne peut ni errer ni tromper » (705) : c'est donc bien la référence à cet attribut divin qui constitue le motif formel de la foi. Si cette référence n'est pas toujours explicite dans les passages de la Constitution « de Fide » qui soulignent la sujétion de l'homme vis-à-vis de son Créateur, c'est que précisément « le but n'était pas ici d'expliquer en détail tous les motifs de la foi, mais seulement d'indiquer la raison radicale ou fondamentale d'accorder foi au Dieu révélant » (706) ; l'exposé ne met donc en lumière que « les points qui s'opposent aux erreurs combattues » (707) et on se souviendra ici opportunément du caractère en partie « polémique » (574) des documents du Magistère qui condamnent l'erreur. Ainsi donc, du point de vue qui commande notre étude, celui du motif *formel* de la foi, non de son fondement *radical*, nous devons entendre véracité au lieu et place d'autorité. Non certes que la première exclue la seconde, mais elle la précise et lui donne la coloration propre qui la rend sensible au regard de la foi : 1*« autorité de Dieu révélant [consiste en ceci que] Dieu ne peut ni errer parce qu'il est sage, ni tromper parce qu'il est bon » (708). L'autorité divine est, pour le croyant, toute chargée d'intelligibilité : puisque d'une part elle désigne objectivement la « Vérité incréée elle-même » (709), puisque d'autre part elle nous rend bénéficiaires de l'infaillibilité avec laquelle Dieu, scrutant son propre mystère, nous en rend participants (636).

Venons en maintenant au mot *obéissance* qui figure lui aussi dans les schémas successifs et qui a pour lui, comme nous l'avons vu, un fondement scripturaire beaucoup plus ferme (627). C'est encore le texte conciliaire qui nous en fournit l'explication adéquate. Ce mot est en effet utilisé au paragraphe trois (710), où il est montré que la foi ne peut être que l'effet de la grâce ; mais il n'y a pas lieu, en telle occurrence, de parler d'obéissance sinon au sens assez impropre où nous devons suivre les motions intérieures qui nous portent efficacement vers le bien. Il faut, pour comprendre cette manière de parler, se reporter aux deux paragraphes précédents : le premier rappelle, nous venons de le voir, que le fondement *radical* de l'« autorité du Dieu révélant et véridique » est la « dépendance absolue de la créature vis-à-vis de son Créateur » : le second paragraphe se situe dans la même perspective en parlant de *l'hommage* (711) *de la foi*. La foi repose sur la reconnaissance de l'autorité de Dieu, et constitue une manifestation de

3

FT *

H.

Hd
IM

J, *

la révérence que nous lui devons : voilà comment elle est une obéissance ; c'est surtout le second aspect qui marque l'originalité propre de l'« obéissance de la foi », et qui interdit de la réduire à un corrélat subjectif de l'autorité. Ainsi devait l'entendre la *Commission*, puisque l'un de ses membres demanda même qu'à la formule « l'acte de foi [par lequel] l'homme souscrit à Dieu une libre obéissance » (710) fut substitué « l'acte de foi [par lequel] l'homme présente à Dieu le libre hommage de l'intelligence » (712) ; cette rédaction reprenait le mot *obsequium* (711) et précisait que l'« hommage de la foi » (711) ne peut consister, conformément à la nature de cette venue, que dans celui de l'intelligence. L'obéissance de la foi c'est donc, substantiellement, l'hommage que l'intelligence du croyant fait d'elle-même à Dieu par l'acte de foi : c'est d'ailleurs ce qui était dit au début du paragraphe premier (711), et qu'il a paru inutile de reprendre à la fin du troisième. Cet hommage n'est d'ailleurs pas un élément nouveau ajouté a posteriori à l'acte de foi : il n'est rien d'autre que l'assentiment (713) envisagé en fonction de la relation de la créature au Créateur. Il ne saurait donc être conçu comme une abolition de l'intelligence résultant de l'offrande de cette faculté au Créateur ; il est au contraire *dans* l'intelligence et c'est à ce titre qu'il est hommage *de l'intelligence* (714) ; il repose sur une lumière (715) et s'adresse à Dieu en tant qu'il est la Vérité première se révélant (716), puisque tel est d'ailleurs le motif formel de l'« autorité » du « Créateur » vis-à-vis du croyant en tant que croyant.

C4. En résumé, nous voyons que la « véracité divine », l'« hommage de l'intelligence » remontant spontanément vers la lumière qui l'éclaire, ont reçu, outre leurs désignations propres, les dénominations respectives : « autorité », « obéissance », parce que le texte-conciliaire se plaçait à un point de vue spécial et n'entendait pas, dans ces passages, indiquer le motif formel de la foi. L'utilisation de ce document au point de vue qui nous occupe exige donc que l'on restitue, sous les mots qui les condensent, les expressions développées (717) : ces expressions *Vérité, inerrande, véracité, illumination...* marquent mieux la sensibilité connaturelle de l'intelligence croyante à la X'érité divine, et par là même le motif pour lequel celle-ci s'impose à celle-là. C'est dans la Vérité première qu'il faut comprendre l'énoncé de foi, parce que c'est seulement en elle qu'il prend sa véritable valeur : à savoir d'être le signe formel de la réalité à laquelle il est ontologiquement lié, et à laquelle il conduit nécessairement ; c'est seulement en elle également qu'il peut assumer, dans une lumière plus haute, la certification rationnelle dont il est normalement l'objet. C'est sous l'emprise actuelle de la même Vérité qu'il faut aussi concevoir le sujet croyant : puisque

c'est en raison de la communion intelligible où il entre gratuitement avec elle qu'il se fixe dans un assentiment certain aux articles révélés, et qu'il bénéficie par ailleurs de cette « conscience objective » ou autoréflexivité qui le fait être certain de sa certitude. C'est enfin en sa relation immédiate avec la Vérité première qu'il faut saisir l'acte de foi pour rendre compte de son unité : car cette Vérité première, qui est Acte pur, ne fait nombre ni avec le fidèle ni avec le donné révélé ; en sorte que l'intelligence du croyant et l'article de foi sont un en acte de par leur relation à l'Acte, identiques quant à la forme de par leur relation à la Vérité première : relation distinguée dans ses termes créés, mais une numériquement, parce qu'elle est, dans son Principe, une de l'unité même de Dieu. On comprend ainsi comment l'acte de foi est, simultanément : accueil de la Vérité divine par l'intelligence, et en retour l'hommage de l'intelligence à Dieu en tant qu'il est Vérité ; l'acte de foi suppose l'« autorité » de Dieu et l'« obéissance » de l'homme, mais il se résoud dans la Vérité première comme dans la cause de l'adhésion ou de la « croyabilité » (761) en laquelle il consiste (544). Concluons : la psychologie de la foi et de l'acte de foi, qu'on l'envisage sous son incidence morale comme nous venons de le faire, ou au point de vue métaphysique qui nous avait tout d'abord retenu, requiert toujours le même fondement, savoir la Vérité subsistante, encore qu'elle explicite diversément les relations que soutiennent avec elle les énoncés révélés et l'intelligence du croyant ; la foi, et par contrecoup la crédibilité, deviennent au contraire intelligibles si on fait, si peu que ce soit, abstraction du *Principe* de l'ordre qu'elles constituent.

1' 1

rm>s

ii

O

39. l'objet matériel de la foi n'est un, en lui-même, dans ses connexions rationnelles, et dans ses différentiations temporelles que par référence à la vérité première.

Di. Nous allons maintenant étendre cette même conclusion à l'objet matériel (649) de la foi. Nous avons, dans ce qui précède (718), montré comment l'énoncé révélé envisagé en général en tant qu'il est croyable, s'intègre dans l'unité de l'acte de foi. Or, concrètement, il y a, non pas *ntn. énoncé* « en soi », mais *des* énoncés révélés, *des* articles : concrètement, l'objet d'im acte de foi ce n'est pas un « ensemble d'articles envisagés comme possédant en *commun* la propriété d'être *croyables* » (87), mais c'est *un* article *cru*, ; notre conclusion ne serait donc qu'abstraite si elle ne demeurerait valable à ce nouveau point de vue. Mais nous allons voir que la Vérité première conserve le rôle fondamental que nous lui avons

découvert, si on envisage l'objet de foi dans sa concrétude ; et nous suivrons le même ordre qu'aux précédents paragraphes, examinant successivement les trois mêmes relations qui résultent de la comparaison entre eux de Dieu, de l'esprit du croyant et de la proposition. Toutefois, ce complément n'est exigible que parce que la proposition doit être envisagée dans sa teneur matérielle et non plus dans son *rôle* d'intermédiaire. Ce nouveau point de vue, accordant plus d'importance à la proposition, porte, corrélativement, à infléchir la position même des précédentes relations qui se prendront respectivement : de l'esprit à la proposition en tant qu'elle exprime un aspect du mystère divin, de l'esprit à la proposition en tant qu'elle constitue une structure rationnelle, de la proposition telle qu'elle est dans l'esprit, à Dieu. Faut-il rappeler, avant de commencer cette brève enquête, que la complexité de l'objet de foi, raison décisive de cette nouvelle analyse, n'est qu'un corollaire de l'incarnation au sens le plus général du mot. Tout ce qui s'unit intimement à l'homme en épouse nécessairement la matérialité, et devient du même coup divisé et successif ; ainsi en advient-il de la Vérité divine, lorsqu'elle s'humanise pour nous devenir familière : « l'objet de foi est le vrai [révélé], mais mis en œuvre par l'opération de l'âme ; celle-ci, introduisant composition et division dans toute proposition, l'objet de foi est complexe » (719).

D2. a. Les vérités que nous désignons globalement sous le nom *d'objet matériel de la foi* sont toutes révélées et toutes croyables de foi divine ; mais elles ont, objectivement (720), des valeurs différentes. La foi se propose d'unir l'homme tel qu'il est à Dieu tel qu'il est (566) et d'assurer ainsi la gloire de l'un et la béatitude de l'autre ; or il peut nous être indispensable, dans ce but, d'être instruits de choses qui intéressent notre conduite présente mais que nous ne retiendrons pas dans l'autre vie : ainsi par exemple certains commandements de la loi naturelle que nous eussions mal découverts du fait du péché originel ; tandis que l'existence de Dieu, la Trinité, l'incarnation, la Rédemption seront l'objet même de notre béatitude. Il y a donc là matière à une première distinction entre « ce qui appartient proprement et par soi à l'objet de foi, et qui est ce par quoi on obtient la béatitude » (721) et ce qui lui appartient « accidentellement ou secondairement, savoir toutes choses qui, étant contenues dans l'Écriture, sont de tradition divine : par exemple qu'Abraham eut deux fils, que David fut fils d'Isaï, et d'autres faits du même ordre » (722). Les vérités de la première sorte sont les seules à être distribuées en articles (723), les seules également qui doivent être crues explicitement (533) ; quant aux autres il suffit de les croire implicitement, c'est-à-dire d'être vis-à-vis d'elles « dans la disposition d'esprit qui fait qu'on

incline à croire tout ce qui est contenu dans la divine Ecriture» (722). On peut d'ailleurs envisager cette même distinction du point de vue de Dieu et non du point de vue de l'homme : on parlera alors de réalités substantiellement ou intrinsèquement surnaturelles (724), par opposition à celles qui ne sont surnaturelles que dans leur mode comme par exemple le miracle ou la prophétie ; c'est même cette seconde manière de s'exprimer qui, en droit, commande la première, bien qu'elle soit moins immédiatement accessible. Rappelons enfin que nous avons déjà rencontré cette hiérarchie, toujours la même, de l'objet de foi ; mais elle nous était apparue par ses conséquences en ce qui concerne la démonstrabilité : « les vérités qui dépassent la raison naturelle, par exemple la Trinité, tombant seules par elles-mêmes et directement sous la foi » (725), tandis que les autres qui sont indémonstrables en fait mais pas en droit ne sont de foi que « secondairement et sous un certain rapport » (35). On voit donc que cette distinction est imposée aussi bien par l'économie générale de la foi que par la comparaison de son objet à la capacité connaturelle de l'intelligence humaine ; mais il reste à dire comment les choses qui ne rentrent pas, par elles-mêmes, dans l'objet de foi, en font néanmoins partie : c'est qu'elles sont communiquées *pour la manifestation* (723) des vérités essentiellement surnaturelles et qu'ainsi, médiatement, « elles sont en référence à Dieu » (726), Dieu étant d'ailleurs le principe qui les produit (727) ou bien « l'objet à la jouissance duquel elles conduisent » (726).

Ainsi l'objet matériel de la foi comporte simultanément hiérarchie et unité ; or seule la Vérité première permet de rendre compte simultanément de l'une et de l'autre. Parce qu'elle est la première (673) absolument, elle est subsistante et se distingue par sa seule transcendance de toute autre vérité : c'est le mystère de Dieu qui est, par lui-même, objet de foi (682), et rien ne permet de le confondre avec d'autres réalités qu'une judicieuse et condescendante pédagogie propose à l'homme pour le conduire jusqu'à Dieu. D'autre part, la Vérité divine étant première, elle mesure toute autre vérité, elle assigne à toute autre vérité sa juste place : à la manière dont les éléments d'un ordre sont hiérarchisés entre eux en fonction de leur commun principe ; « celui qui a la vertu de foi ne croit pas seulement Dieu au sujet des choses divines, il croit encore tout ce qui lui est divinement révélé » (728). C'est la même Vérité première qui distingue par rapport à elle, en tant qu'elle est objet ; et qui unit, en elle, en tant qu'elle est intermédiaire (729). Elle fonde, de par la simplicité de sa nature, l'unité de l'objet matériel de la foi, avec la hiérarchie duquel elle se trouve en affinité par la dualité de ses fonctions (730). Et comme c'est la fonction lumière, intermédiaire, qui est, du point de vue de la foi, la plus impor-

..XI

·I·«»
O.

U

·ly

tante (657), c'est également l'unité de l'objet matériel qui l'emporte sur sa hiérarchie : il n'y a d'ailleurs pas plus de hiérarchie sans unité, qu'il n'y a de foi en Dieu sans participation à sa lumière. Signalons, en passant, une conséquence importante. Il est « impossible de conserver la foi si on refuse opiniâtrement de croire une proposition que l'on sait être de foi » (731) : car c'est le signe que l'on tient les autres « non par adhésion simple à la Vérité première, mais en vertu de son propre jugement et de sa propre volonté » (732). C'est la disposition à croire qui constitue en propre la vertu de foi, et non le nombre des objets vis-à-vis desquels elle s'exerce (731) ; mais ceci ne doit pas faire oublier qu'il ne saurait y avoir de foi véritable sans assentiment à un énoncé et adhésion à l'objet par lui signifié (733).

b. La relation qui s'établit entre l'intelligence du croyant et les énoncés de foi en tant qu'ils constituent certaines structures rationnelles (719), ne manifeste pas moins l'unité de l'objet matériel de *la foi*. *C'est* le jeu même de la rationalité que de déduire de prémisses posées les conséquences qu'elles impliquent ; une pareille recherche peut intéresser la foi de deux manières : soit que partant d'une vérité de foi on en infère d'une manière plus ou moins immédiate d'autres vérités qui pourront également être de foi (734), soit que l'on arrive, à partir de connaissances naturelles, à des conclusions contraires à la foi ; dans ce second cas, il est impossible de conserver la foi et de continuer à tenir pour vraies les prémisses qui impliquent une conclusion certainement fausse, au moins quand la fausseté de celle-ci a été explicitement déclarée par le magistère compétent (735). C'est parce que la Vérité première est la règle de toute vérité, y compris la vérité rationnelle, qu'il n'y a pas, du naturel au surnaturel, cette disjonction qui entraînerait l'indépendance totale de la raison fonctionnant dans sa propre sphère (736). L'objet matériel de la foi comporte une annexe rationnelle qui, dans la vue de la Vérité première et seulement dans cette vue, vient se souder à lui d'une manière homogène.

c. Venons-en enfin à comparer, à Dieu, l'énoncé de foi en tant qu'il est, dans l'esprit, une certaine structure rationnelle. Cette relation est, par rapport à la proposition matériellement envisagée, en quelque sorte symétrique de celle que nous avons premièrement considérée : entre l'intelligence du croyant et le même énoncé en tant qu'il exprime un aspect du mystère divin. A un autre point de vue, cette troisième considération se rattache à la seconde ; le jeu rationnel peut être en effet envisagé comme en lui-même et dans ses conséquences objectives, ou bien en son exercice par les facultés humaines et dans son devenir temporel : c'est ce second aspect qui

va nous retenir un instant. L'unité de la foi est une vérité vigoureusement affirmée par S. Paul (737) : unité de doctrine qui domine le temps lui-même, puisque « nous croyons de la foi d'Abraham » ; mais, quoi qu'il en soit du passage de l'implicite à l'explicite, la *même* vérité qui s'exprimait pour Abraham au futur s'exprime pour nous au passé : s'agit-il donc du *même* énoncé et peut-on, dans ces conditions, prendre à la lettre l'affirmation de S. Paul, tout en conservant une valeur à la teneur *matérielle* de l'énoncé révélé ? Nous avons déjà rencontré cette question (738), et nous avons conclu avec S. Thomas que « ce qui est proprement objet de la foi » (617) ce n'est pas l'énoncé mais la réalité (551) ; mais, cet ordonancement étant définitivement acquis, il reste à préciser comment l'énoncé s'intègre dans l'unité de l'exercice psychologique de la foi : on ne saurait en effet, pour sauvegarder l'unité objective de la foi, compromettre l'unité de son acte qui, lui aussi, est simple en tant qu'acte de l'intelligence. En d'autres termes, si « ce qui est proprement objet de la foi » c'est la réalité et non l'énoncé, on n'en saurait conclure que l'énoncé ne soit qu'un élément accidentel ; autant vaudrait dire, puisque l'exercice de la foi en tant qu'il nous est connaturel consiste dans l'assentiment à un énoncé, que l'esprit de l'homme est lui-même accidentel à la foi. Nous avons insisté sur l'unité de l'objet conjoint et de l'objet propre : l'énoncé révélé n'a de sens que dans la Vérité première qui lui communique son statut d'objet formel ; il faut en retour souligner que, la structure rationnelle de l'énoncé étant requise de par les conditions humaines de l'intellection, l'objet matériel de la foi est intrinsèquement intégré dans l'acte de cette vertu. Il est précisé-ment ce qui, de l'objet de foi, se trouve dans le sujet connaissant, et par quoi l'objet propre (ce qui est proprement l'objet) peut être connu (739) : « nous ne formons en effet les énoncés que pour avoir connaissance, par eux, des réalités, aussi bien dans la foi que dans la science » (740).

Dans une épistémologie réaliste, l'objet de la connaissance comporte nécessairement deux aspects : selon l'un il n'est rien autre que la réalité connue elle-même, selon l'autre il présente une modalité qui le proportionne au sujet connaissant. L'acte de connaissance consiste dans l'identification de ces deux aspects : c'est la réalité *elle-même* qui est atteinte, c'est le signe qui spécifie immédiatement l'activité des puissances ; il y a là un mystère qu'il est inutile de chercher à éluder, et auquel l'habitude seule nous fait donner d'autres noms. L'originalité de la foi, qui rend ce mystère plus mystérieux encore, c'est que la proportion entre les deux aspects de l'objet n'est ni connaissable ni empiriquement vérifiable comme elle l'est dans le cas de la connaissance naturelle ; c'est

Dieu qui « termine », et c'est l'énoncé qui « spécifie ». Cependant, du point de vue de son économie générale, la foi est une connaissance humaine, conforme au statut général de la connaissance humaine : de par l'initiative de Dieu, il y a, de l'énoncé rationnel révélé à l'objet divin, une relation mystérieusement semblable à la proportion qui existe entre *nos* énoncés et les objets qu'ils expriment. L'énoncé révélé est complexe, conformément à la nature de l'esprit, la réalité divine est simple (741) ; mais on se gardera pour autant de dédoubler l'objet : ce serait masquer sous un schématisme simpliste le mystère de la connaissance. Il n'y a, pour tout acte de connaissance, qu'il soit naturel ou surnaturel, qu'un seul objet ; mais cet objet comporte, dans l'esprit humain, une sorte de projection qui ne peut être que rationnelle, parce que l'esprit humain est rationnel. Quand nous disons que l'énoncé connu (révélé ou non) est rationnel, nous voulons signifier qu'il porte en lui-même, de par son caractère composé, les traces de la composition et de la division caractéristiques de l'activité rationnelle dont il est le terme ou le point de départ.

On peut encore lire, dans cette structure rationnelle, l'enpreinte de la succession à laquelle sont assujetties toutes nos opérations humaines, et même en un sens l'intellection ; multiplicité et succession ne s'imposent d'ailleurs pas seulement à chaque individu en particulier, elles se manifestent d'une manière encore plus sensible dans la collectivité humaine et dans l'ensemble de ses générations. Aussi y a-t-il deux articulations homologues de la foi : l'une concerne chaque croyant en particulier, l'autre se réfère à toute la « postérité d'Abraham » (742) « père des croyants » (743) ; la première suppose simplement la rationalité de l'énoncé (744), la seconde peut en modifier la formulation (745). Mais la difficulté soulevée au point de vue de l'unité de la foi (738) est la même dans les deux cas, parce qu'au moins au point de vue qui nous occupe, le temps lui aussi est homogène dans l'une et l'autre de ses deux acceptions : universelle ou individuelle. La réponse est donc, elle aussi, la même ; et c'est pourquoi nous l'avons formulée, avec S. Thomas, indistinctement : « ce qui est proprement objet de la foi c'est la chose crue » (617), c'est la réalité divine, simple et incomplète, permanente et intemporelle ; mais cet objet, *le même objet*, comporte, dans l'intelligence humaine, une projection qui épouse et la rationalité et la temporalité de cette dernière. Il est bien accidentel que ces deux caractères s'expriment diversément suivant les circonstances différentes, elles aussi accidentelles, dans lesquelles le croyant se trouve engagé : la formulation du *même* article *n'est pas la même* avant et après le Christ, et cela est accidentel : mais si la *variation de la formule est accidentelle* comme les conditions

extérieures qu'elles reflètent, *la formule elle-même ne l'est pas*. De même qu'une source placée devant un écran y produit nécessairement une plage lumineuse qui manifeste simultanément et la présence de la source et la structure de l'écran, ainsi l'énoncé révélé découvre-t-il l'initiative de la Vérité première aussi bien que la nature de l'intelligence humaine ; il fait partie de l'objet de la foi au même titre nécessaire que le croyant est requis à la production de l'acte de foi : pas d'acte de foi sans un sujet qui le produise, pas d'objet de foi réellement humaine sans l'incidence de cet objet dans le sujet humain. La conjonction de l'énoncé en tant qu'il est une certaine structure rationnelle avec la réalité simple qu'il exprime et permet de saisir demeure, bien entendu, mystérieuse : la foi est, nous l'avons dit, un mystère qui est lui-même objet de foi ; on ne peut donc chercher de preuve et de raison là où précisément il faut croire.

D3. Concluons : si l'unité de la foi ne dérive pas des références mobiles qui en font varier la formulation, mais bien de la réalité divine à laquelle se termine son acte ; si l'unité de l'acte de foi n'est pas homogène à la rationalité des énoncés révélés et ne trouve son fondement adéquat que dans l'acte par lequel Dieu se révèle ; alors il faut conclure que c'est la Vérité première, et elle seule, qui à ce nouveau point de vue, mais toujours par les deux mêmes fonctions qu'elle identifie en sa réalité simple, résout en elle l'unité et partant toute la substantielle réalité de la foi. L'objet formel de la foi est donc bien la Vérité première se révélant. Et l'acte de la Vérité première se révélant doit être saisi dans son état en quelque sorte relationnel : le principe en est mystérieux, il se dérobe par sa transcendance même à toutes prises créées ; les affleurements rationnels en sont, considérés en eux-mêmes, inefficaces : ils ne pourraient fonder qu'une ascèse rationnelle infra-intelligible. C'est la conjonction, dans l'acte, du principe increé et de l'affleurement créé, c'est la communion intelligible avec Dieu, offerte en acte, qui seule récapitule le système des rapports qu'intègre la foi ; en elle, chacune des relations qui s'établissent entre Dieu, le croyant, l'énoncé révélé s'achève, mystérieusement du côté de Dieu, distinctement du côté créé : chacune se termine, c'est-à-dire atteint ses termes adéquats, concourant ainsi à réaliser l'adhésion de l'homme à la Vérité révélante, révélée, subsistante. Il n'est rien de la foi qui ne soit dans l'homme, rien non plus qui ne tende vers l'objet divin ; ce mystère s'éclaire, comme il se réalise : par celui de ses deux pôles qui est le plus mystérieux, Dieu.

7

Q

III, LA PSYCHOLOGIE ET LA STRUCTURE DE LA FOI DOIVENT ÊTRE INTERPRETEES L'UNE EN FONCTION DE L'AUTRE. LA FOI EST RÉACTION SPONTANÉE A LA PRÉSENTATION DE LA VÉRITÉ ET INSERTION STABLE DANS L'ORDRE DE LA VÉRITÉ.

Après avoir, au début de cette section, rappelé l'analogie du maître et du disciple comme étant capable de suggérer la situation du croyant vis-à-vis de Dieu, nous avons analysé la trilogie de la foi et nous avons précisé le comportement de chacun de ses termes en regard des deux autres ; nous avons conclu, par cheminements convergents, à la prépondérance de la Vérité divine ; il sera bon de revenir, en terminant, sinon à notre comparaison initiale, du moins à la préoccupation psychologique qui l'avait inspirée. Le Maître divin, nous l'avons déjà noté (746), a sur tout autre cette supériorité qu'il peut modifier l'esprit de son disciple ; c'est en une pareille motion que consiste la grâce (747) de la foi : la vocation à la foi n'est pas un appel comme un autre, c'est un appel intérieur (748), et aussi intérieur qu'il est possible de le concevoir puisqu'il suscite et produit un changement intime de l'âme (749). Ce nouveau trait complète la physionomie divinement originale de la foi : n'est-il pas possible de l'intégrer à l'analyse formelle que nous avons esquissée ? La motion *intérieure*, que nous concevons spontanément sur le type de l'efficience, n'est clairement définissable que dans la vue de la finalité ; c'est qu'en effet nous ne savons pas comment, du côté de Dieu, la Vérité première se révèle, tandis que nous pouvons caractériser les modalités de son influence sur le croyant. La foi, en tant qu'elle est une vocation active, nous apparaîtra ainsi comme la réaction spontanée de l'intelligence humaine devenant sensible au Vrai divin. D'autre part, l'exercice de la foi étant en fait inséparable de la vie divine qu'elle a pour mission d'inaugurer (749). il sera bon de marquer comment la foi est en affinité de structure avec les activités qu'elle contribue à fonder.

40. LA VOCATION A LA FOI OU ACTION INTÉRIEURE DU MAÎTRE DIVIN PERMET DE CONSIDÉRER LA FOI COMME LA RÉACTION SPONTANÉE DE L'INTELLIGENCE DU CROYANT A LA VÉRITÉ PREMIÈRE.

i. En ce qui concerne le premier point, nous avons déjà noté que les raisons qu'on peut appeler raisons extérieures de la foi parce qu'elles n'en sont que l'accompagnement rationnel se trouvent, dans la plupart des cas, supplées par la grâce qui rend l'intelligence aisément accessible à des motifs en eux-mêmes trop pau-

vres (750). Ne doit-on chercher, à cette économie providentielle, d'autre fondement que la volonté omnipotente du Créateur qui peut disposer absolument de ses œuvres sans aucun égard pour le statut qui leur est propre ? Certainement pas. Dieu pose la détermination des natures en même temps qu'il leur communique l'existence ; et en respectant habituellement leurs lois, c'est au fond lui-même qu'il respecte. Il faut donc penser que si Dieu tolère que l'exigence rationnelle et critique de l'homme demeure, lors de l'accès à la foi, si souvent engourdie et *objectivement* insatisfaite, ce ne peut être sans raison. C'est précisément pour laisser à une autre exigence, plus profonde et plus haute, un libre jeu qui en fait mieux prendre conscience : là où les arguments font défaut, l'« instinct intérieur » (678) surabonde ; là où la raison semble oublier sa propre rationalité, l'intelligence se souvient de la secrète affinité qu'elle a avec la suprême Vérité. La foi peut alors paraître un peu plus prompte que de raison, mais cela devient, de par la grâce (287), une qualité de plus : « Croire trop vite au témoignage des hommes est imputable à la légèreté, croire promptement à Dieu est digne de louange » (751).

C'est que l'instruction qui conduit à la foi est aussi bien intérieure qu'extérieure (748) : la foi vient par ouï dire, c'est-à-dire par la prédication (562), mais elle vient aussi du dedans, par l'« onction » de l'Esprit. Ceux qui ont cette onction, ce sont ceux-là qui savent (752), parce que cette onction « demeure en eux » et « les instruit de toutes choses » (753) ; elle n'est pas mensonge mais elle est véridique, c'est-à-dire qu'elle détourne de l'hérésie (676) et maintient dans la vraie foi ; elle invite à demeurer dans ce qu'on a entendu dès le commencement et par là dans le Fils et dans le Père » (754) ; en sorte que cette onction rend inutile une nouvelle instruction (753). En un mot, s'il en faut croire S. Jean, la perfection, et même tout simplement la rectitude de la foi, est à la mesure de son intériorité (755). Le message ayant été transmis par la prédication, la loi normale du progrès de la foi dans le croyant, c'est une intériorisation, une pénétration, dans la lumière de l'Esprit, de l'enseignement reçu ; c'est un certain tact, dans l'onction du même Esprit, des « substantielles réalités promises ». La foi, dont la nature nous est révélée par l'état le plus parfait qu'elle puisse atteindre, est donc bien une sensibilité permanente (756) de l'homme qui devient enseignable par Dieu, capable de réagir à la présentation de la Vérité transcendante et de soi inaccessible : Vérité pour laquelle cependant il est, se sent et devient fait. Cette sensibilité ne conserve sa fraîcheur, sa promptitude et sa sûreté de réaction, que dans l'onction qui lui a donné naissance : la foi, nous l'avons vu (757), commence et s'achève dans l'amour ; nous re-

•fPR
'H****

trouvons ici tout naturellement cette articulation fondamentale sur laquelle nous aurons à revenir (758).

Bornons-nous pour le moment à rappeler que l'intériorité profonde de la *foi est* l'inverse d'un repliement du sujet sur lui-même; la sensibilité dont nous parlons ne consiste pas dans l'élaboration d'une expérience intérieure (562). C'est au contraire une réaction, intime parce qu'elle atteint une réalité aussi immanente que transcendante, mais c'est également une réaction spontanée, objective et si on peut s'exprimer ainsi « objectivante » : parce que la Vérité première qui la provoque excède radicalement la mesure de tout acte en tant qu'il procède du sujet humain. Le vrai est, en Dieu, infini comme Dieu lui-même, et infiniment croyable ; c'est pourquoi celui qui croit en Dieu ne peut excéder la juste mesure de la foi (697) ; c'est la perception inadéquate sans doute, mais profonde, inamissible (759), intelligiblement émouvante (760) de la « croyabilité » (761) infinie du Vrai divin qui fonde la foi, en soutient l'adhésion, en stimule la curiosité, en récompense le labeur, en garantit toujours la sereine objectivité. En Dieu, en effet, intelligence et vérité s'identifient dans l'Acte pur (658) : le Vrai divin entraîne nécessairement l'intellection divine à laquelle il fait adéquatement face. Or « le croyant se trouve, par rapport à l'intellection divine, dans la situation de celui qui exerce une science subalterne vis-à-vis du savant qui connaît les fondements de la science principale » (762): le croyant ne possède pas en lui cette spiration plénière du Vrai qui, en Dieu, s'épanouit nécessairement en intellection parfaite ; mais il la possède en *Dieu*, à la manière dont l'artisan intelligent possède, en celui qui le dirige, les principes dont il comprend et exécute l'application. Avec cependant deux différences antagonistes : l'écart, infini, de l'incrée au créé, n'autorise, dans ce cas, qu'une participation bien précaire quant à son contenu ; mais en retour, l'immanence du Créateur à la créature rend une telle communication, en un sens, immédiate, et par conséquent beaucoup plus parfaite quant à son mode. Il reste que le croyant participe, à la mesure créée, et à la mesure personnelle de *sa* foi, à cette motion immobile et immanente du Vrai, laquelle, en Dieu, s'identifie avec l'intellection divine. Tel est le fondement de l'inclination mystérieuse qui porte le croyant à livrer entièrement son intelligence à l'infinie « croyabilité » de l'objet divin, et le fixe irrésistiblement (763) dans une adhésion qui domine, elle aussi infiniment (764), toute obscurité ; la foi est une sensibilité intelligible et spontanée à la Vérité divine, mais le secret ressort de cette spontanéité c'est l'immutabilité toujours en acte dans laquelle Dieu se saisit en tant qu'il est la première Vérité (658).

2. Une comparaison, que nous emprunterons encore à S. Thomas, achèvera de situer ce mystère : la foi, étant connaissance *certaine*, implique détermination stable de l'esprit à un parti unique (765) ; l'exercice de la foi est, de ce chef, comparable à celui de l'activité des sens, celui de la vue en particulier (630-632) : dans un cas comme dans l'autre, c'est l'objet qui, par l'intermédiaire de l'acte et dans l'acte, est la cause de l'état déterminé du sujet voyant ou connaissant. De même que la vision est la réaction spontanée, à la présentation de l'objet visible, du sujet capable de voir, ainsi l'acte du croyant est-il la réplique connaturelle, à la présentation du Vrai divin, de l'homme gratifié de la foi. On pourrait même pousser plus loin la comparaison : elle vaut quant au rôle actif de l'objet, elle vaut encore en ce qui concerne les différenciations dont il est intrinsèquement susceptible : tout comme la lumière est perçue dans les couleurs qui en constituent l'actuation, ainsi la Vérité première se révélant est-elle saisie dans la Vérité première révélée sous tel ou tel de ses aspects. Mais laissons ce point de côté : c'est le rôle joué par l'objet à l'égard de l'actuation du sujet qui nous intéresse pour le moment, et il convient de signaler entre la vision naturelle et la foi une importante différence.

La détermination certaine dont l'objet est, ici et là, le principe, affecte immédiatement, dans le premier cas, la vision du sujet voyant ; cependant, elle n'appartient pas, dans le cas de la foi, comme le suggérerait notre comparaison, à la « vision du croyant mais elle procède [dans le croyant] de la vision de celui à qui il croit, [Dieu Vérité] » (766). C'est bien parce qu'il voit Dieu que le croyant est fixé dans sa certitude ; mais n'entendons pas que cette détermination appartient à la vision du croyant immédiatement, comme elle appartient à la vision sensible sur simple présentation de son objet connaturel. On ne retrouve, ici encore, dans la foi, cette belle simplicité, que par résolution dans la Vérité première ; c'est à la vision que Dieu a de lui-même, c'est à la saisie de la Vérité première par elle-même qu'appartient *en propre* l'immutabilité constitutive de la certitude absolue : et c'est « à partir de là que procède [l'immutabilité de la foi] » (766). C'est en tant qu'il demeure *dans la Vérité* première se révélant, laquelle est la seule source de certitude, et non en tant que *sa* « vision de Dieu » vient de lui, que le croyant est fait certain : sa propre certitude ne lui devient connaturelle que dans la mesure où il demeure, par la foi elle-même, dans le seul principe d'où procèdent simultanément, en ce qui concerne la Vérité divine, et la détermination et la certitude ; ce principe c'est la Vérité divine en tant que, dans la simplicité du même acte, elle se dit à elle-même et se révèle à la créature. C'est bien le croyant qui est certain, mais il ne s'agit

pas d'une certitude acquise par un labeur consécutif à la grâce de la foi ; c'est une certitude donnée *dans* la foi et en vertu de la même économie divinement révélatrice qui est le principe toujours *actuel* de la grâce de la foi. C'est parce que la Vérité divine est simple (687), encore qu'elle soit subsistante, procédante et révélatrice, que l'acte de foi est la plus simple de toutes nos activités de connaissance encore qu'il repose sur un témoignage.

Nous retrouvons la même conclusion et le même mystère par quelque côté que nous l'abordions : dire en effet, comme nous le faisons un peu plus haut, que « le croyant se trouve, par rapport à l'intellection divine, comme celui qui exerce une science subalterne vis-à-vis du savant qui connaît les fondements de la science principale » (762) ; ou dire, comme nous le faisons maintenant, que la détermination qui est fondement de la certitude « procède non de la vision du croyant mais de la vision de Dieu [sur lui-même] » (766) : c'est circonscrire par ses deux bornes extrêmes le même mystère de la participation. La certitude de foi requiert la science que Dieu a de lui-même ; la science que Dieu a de lui-même est ce d'où procède la certitude de foi, disons le principe (767) de cette certitude. Qu'en est-il de l'entre deux ? La théologie reste muette : elle conduit simplement le croyant à adorer la Sagesse de Dieu se manifestant dans le mystère de la foi, qui est comme la réplique intelligible de celui de la création. On peut analyser et décrire avec précision le mécanisme de l'assentiment ou la structure de l'être créé ; on peut conclure que la Vérité première et elle seule résout le mystère de la foi, tout comme l'Etre subsistant rend compte de celui de l'être ; mais ici et là l'entre deux échappe pareillement aux prises rationnelles : c'est lui que « tient » (768) précisément le génie de la foi.

41. LA FOI ET LE SACREMENT SONT EN HOMOLOGIE QUANT A LEURS STRUCTURES, ET PARTANT QUANT A LEURS ACTES. LE SACREMENT REND LE CHRÉTIEN PARTICIPANT DE LA VIE DIVINE, LA FOI INSÈRE LE CROYANT DANS L'ORDRE DE LA VÉRITÉ

I. Nous venons d'indiquer comment le dynamisme psychologique, qui joue spontanément dans l'exercice de la foi, trouve un point d'insertion naturel dans la structure que nous avons précédemment décrite ; il nous reste à signaler une harmonie similaire entre la première des vertus théologales et les activités surnaturelles qui en dérivent. Nous envisagerons ces dernières en tant qu'elles sont expressives de la foi lorsque nous parlerons de l'engagement du croyant (769) : mais c'est la foi en elle-même que

nous considérons pour le moment, et c'est son économie intime, à elle, que nous voudrions à nouveau éclairer en la rapprochant de cas semblables. La foi est au principe de la vie surnaturelle (749), et les premières activités qu'elle commande sont celles de ses deux sœurs théologiques auxquelles il conviendrait de la comparer ; l'espérance et la charité, elles aussi, ont Dieu pour principe et pour objet (682), mais en retour elles se distinguent suffisamment de la foi par leur teneur affective (770) : et tels seraient les deux thèmes d'un intéressant dyptique. Cependant nous ne nous y arrêterons pas, puisqu'aussi bien nous en retrouverons les principaux éléments en reprenant notre analyse au point de vue volontaire. Nous voudrions porter nos regards sur un autre aspect de la vie chrétienne, d'ailleurs inséparable en fait de l'activité théologique : nous voulons dire les sacrements.

Qu'il faille rapprocher foi et sacrements, c'est ce qu'impose l'attention la plus élémentaire : ceux-ci seraient, sans celle-là, privés d'efficacité, puisqu'ils supposent un contact spirituel établi entre le chrétien et le Christ (771), cause instrumentale de la grâce qu'ils produisent ; mais en retour la foi ne pourrait longtemps subsister sans une vie dont les sacrements sont normalement la meilleure source. Les sacrements n'ont de sens que pour le croyant, mais en retour ils constituent l'expression spontanée (772) et la sustentation habituelle de sa foi. Cette conjonction se trouve heureusement marquée du point de vue génétique (773) du fait que la foi et le baptême sont l'un et l'autre au principe de la vie spirituelle (771), la première dans l'ordre de l'exercice psychologique (749, 774), le second dans l'ordre sacramentel ; du fait également que la foi et le baptême se conditionnent réciproquement (780). Aussi le baptême est-il appelé le « Sacrement de la foi » (775), « parce qu'en un sens il est la foi elle-même tout comme le sacrement du Corps du Christ est le Corps même du Christ, et le sacrement du Sang du Christ, le Sang même du Christ » (775) ; il est la « cause de la foi » (776), parce qu'il en contient la substance : en sorte que l'« enfant est fait fidèle, non en donnant son assentiment à la réalité, mais en recevant le sacrement de cette réalité. » (777) Sacrement de la foi parce qu'il la sustente, le baptême l'est également parce qu'il l'exprime : tant par sa signification spirituelle que par son symbolisme sensible (778). Enfin, s'il revient normalement (779) au baptême de donner la grâce de la foi, on sait qu'il suppose l'« instruction de la foi » (733) et en un sens la foi elle-même, du moins sous la forme de grâces actuelles (780). Ce qui est vrai du baptême l'est d'ailleurs également de tous les sacrements, de la réception desquels il est la condition sine qua non : ils sont eux aussi les « sacrements de la foi » (781), et sou-

n

A11>I

tiennent avec elle les mêmes relations : ils la requièrent, ils l'alimentent. Mais, parce qu'ils déploient les virtualités de la grâce baptismale en réalisant l'incorporation au Christ dans son extension temporelle, ils rendent plus aisément saisissables, en les distinguant dans le temps, les deux relations que le baptême ramasse dans l'unité simple et mystérieuse d'un même acte : la réception du sacrement et l'infusion de la foi étant alors simultanées, il est plus délicat de préciser en quel sens l'un est cause de l'autre. Cette involution (782) causale est particulièrement nette dans le cas de l'Eucharistie qui, étant un « aliment spirituel » (783), entretient la vie (784) et par là même développe la foi, requise cependant à sa réception.

Il est d'ailleurs normal que, pour comprendre la conjonction de l'ordre de la foi et de l'ordre sacramentel, nous ayons à rapprocher le baptême et l'Eucharistie. Ces sacrements sont, en effet, tous les deux, premiers, mais chacun à sa façon (772-773) : l'un du point de vue génétique qui est celui de l'essor du sujet humain ; l'autre du point de vue de la réalité (785) contenue, lequel commande celui de la participation à Dieu. Or tout le dessein de la foi est d'unir l'homme à Dieu. On voit donc qu'en vertu de son double principe, baptême Eucharistie, l'ordre du sacrement est en profonde conformité avec celui de la foi. On sait d'ailleurs que la pratique toute fraîche de la primitive Eglise associait spontanément la communion au baptême : c'est qu'il faut l'un et l'autre pour signifier et pour réaliser adéquatement l'amplitude de la foi, qui touche Dieu *lui-mêm-e* et qui s'enracine au cœur de l'homme ; telle fut du moins la façon de penser qui soutint le témoignage du martyr. Cette conjonction de la foi et du sacrement peut être étudiée dans sa réalisation concrète (769) ou bien selon l'ordre de nature. Nous laissons de côté pour le moment le rôle et l'achèvement de la foi dans la participation sacramentelle (786) ; et nous allons considérer pour elles-mêmes les deux structures : leur comparaison ne manquera pas d'éclairer à nouveau l'économie de la foi. Nous avons d'ailleurs vu le rôle important et délicat joué par le signe auprès du croyant, chancelant ou affermi (787) ; mais nous avons alors envisagé le signe quant à la signification qu'il revêt pour celui qui l'observe. Il convient maintenant de considérer l'économie du signe en lui-même et objectivement ; l'Evangile est d'ailleurs fort instructif à cet égard.

2. a. Jésus, en même temps qu'il fait appel à la foi, emploie les signes qui seront précisément à la base du réalisme sacramentel (788) ; ou bien il accepte qu'une foi sincère s'exprime au moyen de signes sensibles dans l'accomplissement desquels elle atteint.

en fait, le résultat qu'elle escomptait (789). Si foi et signe sont ainsi normalement et spontanément associés, n'est-ce pas que la foi est à sa manière un signe, signe intelligible sans doute plus que sensible, mais signe véritable réalisant la combinaison originale propre au signe : connexion établie entre deux réalités, l'une difficilement accessible, l'autre objet d'expérience immédiate, de telle sorte que la première soit connue et même possédée par l'entremise de la seconde (790). Lorsque la connexion est établie par Dieu et qu'elle associe la production de la grâce à un élément sensible, le signe est un sacrement. On connaît la célèbre définition de S. Augustin : « Que la parole [divine] prenne possession de l'élément [sensible], et voilà constitué le sacrement qui est lui-même comme une parole visible » (791) ; que le Verbe de Dieu s'empare du balbutiement du croyant, et voilà constituée la foi qui est elle-même comme le Verbe parlant... Nous avons bien dans la foi, tout comme d'ailleurs dans le sacrement, deux choses ordonnées l'une à l'autre : l'une en elle-même inaccessible, et c'est la réalité crue, l'objet principal (792) ; l'autre immédiatement assimilable par l'esprit humain auquel elle est connaturelle, savoir l'énoncé révélé ou objet conjoint (792). La connexion est assurée par Dieu qui seul est responsable de la révélation et qui seul peut se porter garant de l'exactitude avec laquelle elle exprime la réalité divine. Si on ajoute que la foi est ordonnée à la vie de la grâce (793) on voit que l'on peut parler du *sacrement de la foi*, non plus pour désigner le baptême, mais pour signifier que le *sens sacramental*, si nécessaire au chrétien, est créé et entretenu par la foi parce qu'il est en quelque sorte modelé sur elle et qu'il est, en fait, donné en même temps qu'elle : le baptême est le Sacrement de la foi, mais la foi renferme en elle, quoique d'une manière toute spirituelle, l'économie dont le baptême est la première réalisation sensible. La foi est un sacrement figuré, puisque c'est simplement une parole ou un concept qui y est « signe sensible » ; mais on retrouve réellement en elle tout ce qu'intègre la notion de sacrement : on y retrouve d'ailleurs en premier lieu le « mystère », en quoi la vie de la primitive Eglise et la liturgie qui en est l'écho (781) faisaient consister l'essence du sacrement.

Poussons un peu cette comparaison des deux acceptions du « sacrement de la foi » : la foi elle-même (794) d'une part, le baptême d'autre part. Suivons S. Augustin : « Retirez la parole, et qu'est-ce que l'eau, sinon de l'eau ? » (791) Retirez le Verbe de Dieu, retirez la Vérité *se révélant*, que serait l'énoncé de foi sinon une proposition banale à moins qu'elle ne soit inintelligible ? Mais que le Verbe de Dieu atteigne et informe l'élément « fluant et labile » (791) des discours rationnels, et voilà construit le sacrement de la

iii | - »

foi. D'où vient donc à l'énoncé révélé une telle vertu qu'étant proféré par les lèvres il illumine l'intelligence et le cœur, n'est-ce pas la Vérité première qui fait cela, non parce qu'elle est exprimée mais parce qu'elle est crue ? Car autre est l'écume rationnelle, autre la profondeur intelligible, autres les formules qui passent, autre la Vérité qui fixe l'esprit. La Parole de Dieu a, dans le sacrement de la foi, une vertu si grande que les enfants du royaume, qui ne peuvent encore atteindre la « justice qui descend du ciel » (795) encore qu'ils cheminent avec la « vérité qui monte de la terre » (795), sont instruits, illuminés, rectifiés, rassasiés, parce que cette parole est en elle-même enseignante, éclairante, justifiante, béatifiante. Tout ceci s'accomplit par la Vérité dont le Seigneur a dit « Je suis venu pour rendre témoignage à la Vérité » (796) car c'est cette Vérité elle-même qui témoigne au cœur des enfants de lumière... (797) Faut-il, en retour, rappeler que si on la réduisait à une pure intériorité, la manifestation de la Vérité divine ne ressemblerait pas plus à la foi que les paroles du baptême ne peuvent, à elles seules, et sans l'action de l'eau, constituer le Sacrement ? Cela est trop évident pour qu'il soit utile d'y insister et S. Augustin n'a pas même pensé qu'on pût faire abstraction de l'« elementum », aussi a-t-il dit « Accedit verbum ad elementum » et non pas « Accedit elementum ad verbum ». Aussi bien faut-il, en regard de la tendance si profondément humaine à matérialiser et à littéraliser, faire sans cesse prévaloir le contre-courant de l'esprit.

b. Esquissons encore une comparaison qui s'adressera cette fois à l'autre pôle de l'ordre sacramentel : celui qui est « premier et principe », non plus du point de vue génétique qui commande la recherche de la perfection personnelle (798), mais du point de vue de l'union au Christ (774) et de la perfection participée (798) ; ce sacrement c'est l'Eucharistie : on en signifie l'excellence propre en l'appelant « sacrement de la charité » (774) ou « sacrement des sacrements » (799), sacrement auquel les autres « sont ordonnés » (799) et Qui s'appelle précisément « mystère de foi » en tant qu'il récapitule l'ensemble du culte chrétien (800). La définition augustinienne s'appliquerait encore ici : « Que la Parole divine s'empare du pain, et voilà constitué le sacrement » ; mais on notera tout de suite une différence essentielle sur laquelle nous reviendrons dans un instant : le baptême n'a de réalité que dans l'acte même où il est administré, tandis que l'Eucharistie est un signe permanent. Cette différence n'est pas pour nous sans quelque intérêt, puisque le « sacrement de la foi » se situe à ce point de vue dans l'entre deux. Il n'a pas de contenu surnaturel objectif, indépendamment de l'activité du croyant ; cependant, si on le consi-

dère indépendamment de l'acte de foi, on n'en peut pas dire comme de l'eau du baptême : « sans la Parole, qu'est-ce que l'eau sinon de l'eau ». Les articles de foi, même envisagés à la seule lumière naturelle (Soi), ne sont ni des mots vides, ni des énoncés ordinaires : ils portent la marque du mystère auquel ils ont mission de conduire ; ils sont, d'une manière permanente, en affinité avec la motion révélatrice qui les actuera sous le regard du croyant. L'esprit est déjà quelque chose de divin, en sorte que ce qui le concerne, tout discours intelligible par conséquent, constitue déjà une lointaine attente de Dieu à un tout autre titre que la matière. Le « sacrement de la foi » n'est pas permanent, mais ce qui en subsiste, hors de l'acte de foi, est beaucoup plus qu'un élément inorganique : c'est une pierre d'attente dont la stabilité évoque la permanence propre au sacrement de l'Eucharistie.

Nous ne songeons évidemment pas à établir un parallélisme rigoureux entre la transsubstantiation et l'assomption au terme de laquelle les mots humains deviennent porteurs d'une vérité divine : les deux cas sont pour le moins séparés par tout l'écart qui existe toujours entre les deux valences, l'une ontologique, l'autre épistémologique d'une même notion ; les mots n'acquièrent pas une densité intelligible nouvelle comme une forme sensible se charge d'une substance qui lui était étrangère : l'extension analogique qui suffit dans le premier cas et qui thésaurise les plus humbles nuances doit faire place, dans le second, à une substitution radicale. Mais ceci dit, on ne manquera pas de noter qu'il y a une relation de contenant à contenu qui est, ici et là, identique, et identiquement mystérieuse. L'énoncé de foi contient la Vérité divine comme les espèces consacrées contiennent le Christ ; les formules révélées ne sont pas davantage l'expression *adéquante* de la Vérité divine que le pain et le vin ne sont accidents *propres* de l'humanité sainte ressuscitée et glorieuse ; mais dans les deux cas il y a tout à la fois désignation objective accessible à l'homme, et prise objective efficace pour l'homme, ici par mode sensible, là par mode intelligible : dans les deux cas, des structures créées se trouvent actées par l'Acte increé auquel elles sont mystérieusement ajustées, et de là résulte la singularité de leur commun état : elles sont comme une attente et un appel, elles sont cependant stabilisées et fixées en elles-mêmes : elles sont ouvertes vers la transcendance à laquelle elles sont nécessairement toutes relatives sous peine de n'être pas, elles sont néanmoins parfaitement et ontologiquement déterminées par cette même relation qui précise et approprie l'immanence universelle de la cause première : elles sont, du moins quant à leur essence créée, accidentelles à la substantielle réalité que cependant elles enserrent, et elles en sont d'autre part tout à fait

inséparables puisqu'elles la livrent à l'état humain et que, par nature, la foi est de la pensée à l'état humain, l'Eucharistie, le « pain de l'homme » (802). En retour, ni la Vérité divine ni le Christ glorieux ne sont soumis aux vicissitudes qui peuvent affecter et affectent en effet les énoncés révélés et les espèces eucharistiques : le caractère complexe et la diversification temporelle (738, 745) des premiers répondent à la divisibilité et à la localisation des secondes, comme le temps à l'espace, et plus précisément comme l'ordre du temps à la mesure de l'espace ; mais la Vérité divine est simple sous la complexité des énoncés qui l'expriment humainement, comme l'humanité du Christ est une malgré le fractionnement des espèces qui en multiplie la présence terrestre ; la Vérité divine est permanente en chacun de ses aspects, en dépit de la différenciation accidentelle qu'impose aux articles l'écoulement temporel : tout comme le Corps du Christ est étranger aux relations spatiales changeantes que les espèces consacrées soutiennent avec les objets environnants ; la Vérité divine est en elle-même la première Vérité (673). absolue, immuable, mesurant par le fait même toute intelligibilité liée à une durée créée : semblablement l'humanité du Christ possède un principe de localisation qui lui est propre, en vertu duquel toutes les créatures qui participent à l'extension quantitative s'ordonneront respectivement à elle et, par rapport les unes aux autres, en fonction d'elle.

Ce parallélisme semble d'ailleurs profondément enraciné dans la nature de l'homme, qui est à la fois esprit et corps. L'intelligence abstrait beaucoup plus aisément de l'espace que du temps (803), tandis que l'extension quantitative constitue le cadre primordial de toute sensation (804), de la plus fugitive comme de la plus persistante ; il y a une exploration et une exploitation du temps par la mémoire intellectuelle qui tantôt l'intègre et le synthétise, tantôt le domine et le réduit à une « pointe d'aiguille » (805), tandis qu'il n'y a pas de saisie intellectuelle immédiate du sensible *concret* (806). Le temps est impliqué en fait dans la vie de l'esprit : il est immanent au sujet *spirituel* humain, dans ses conditions terrestres : et cette immanence est à la fois le signe de sa valeur d'intelligibilité et la raison de son mystère. Le temps est trop pauvre pour l'esprit, qui cependant ne peut ni ne doit s'en dégager, parce qu'il y retrouve quelque chose de lui-même : tandis qu'il est trop riche pour les sens qui, laissant complètement échapper l'intériorité et l'ordre de la durée n'en retiennent que l'extension quantitative (S07) : les sensations *mesurent* le temps, l'esprit en *organise* les instants. Cela étant, il est normal que nous retrouvions, dans le cadre spatio temporel auquel nous sommes liés, et même du point de vue surnaturel, deux manifestations de la transcendante Sagesse de

Dieu : l'une, intelligible, demeure soumise en quelque façon à la temporalité et fait abstraction de la spatialité, et c'est la foi ; l'autre, sensible, demeure en quelque façon soumise à la spatialité et fait abstraction de la temporalité, et c'est l'Eucharistie. Elles désignent l'une et l'autre la même transcendance, mais avec une sorte de symétrie harmonieusement ajustée aux conditions de la terre : la transcendance est certainement mieux *exprimée en elle-même* par une hétérogénéité totale, mais elle est mieux *manifestée pour nous* par le contraste des conditions qui lui sont contraires. Il *nous* est bon que les formules de la révélation se renouvellent pour comprendre, dans l'immutabilité dont elles stimulent en nous l'exigence, la transcendance de la Vérité qu'elles nous livrent ; il *nous* est bon que les espèces eucharistiques soient soumises à toutes les formes du changement, dont le mouvement local est la première, pour saisir, par contraste avec notre appréhension familière, toute la densité du « Noli me tangere » (808) qui est comme le rayonnement ontologique du Christ ressuscité et glorieux. Ainsi le sacrement de la Parole du Christ et le sacrement du Corps du Christ se répondent-ils par leurs propriétés conjuguées ; et si nous ajoutons que le temps et l'espace ne forment qu'un seul et même univers physique (809), l'esprit et les sens qu'un seul et même sujet humain, nous serons invités à contempler, en partant du livre des créatures, une troisième unité, plus achevée : celle du dessein de la Sagesse de Dieu, qui revêt des modalités différentes pour mieux atteindre l'homme tel qu'il est, mais qui demeure substantiellement identique à lui-même parce qu'il exprime Dieu tel qu'il est.

Ayant ainsi mieux pris conscience de ce fait que la foi et l'Eucharistie procèdent de la même source, peut-on voir dans la similitude ci-dessus décrite de leurs propriétés l'indice d'une ressemblance plus profonde ? Jusqu'à quel point la même initiative divine, produisant des effets homologues dans les deux ordres sensible et intelligible, ne met-elle pas en œuvre des procédés également homologues ? A la transsubstantiation réelle, reposant sur une permanence accidentelle à base de quantité, ne correspond-il pas une transsubstantiation sémantique cachée sous la permanence des mots ? Nous avons déjà suggéré qu'un pareil rapprochement appelle d'importantes réserves : la hiérarchie des sens que comporte l'énoncé de foi (801) est une hiérarchie *liée* (810), et il le faut bien pour qu'une signification et une portée surnaturelles deviennent accessibles à l'homme par le moyen d'une signification naturelle ; tandis que le Corps du Christ ne coexiste en aucune façon avec la substance du pain (85) : il lui succède, absolument, encore qu'il n'en procède pas ; il s'y substitue, quant au rôle de susten-

•«Xi

(à*

tation vis-à-vis des espèces consacrées, encore qu'il ne dépende aucunement de ces dernières. On ne pourrait donc, à ce point de vue du moins, parler sans équivoque de transsubstantiation quand on passe, pour l'énoncé révélé, du sens A au sens B ou C (Soi). Mais la perspective change si, laissant de côté les structures objectives et la rigueur métaphysique qu'elles permettent et par conséquent exigent, on se place au point de vue psychologique du croyant. L'Eucharistie est un « mystère de foi » : c'est le privilège du fidèle que de discerner le Corps du Christ sous les espèces consacrées ; comment, dès lors, ne pas associer l'écart ontologique qui sépare le premier des secondes, à la distension analogique incluse dans l'énoncé intelligible du même mystère : « *Ceci* est le Corps du Christ ». Et si on applique au premier cas le nom de transsubstantiation, comment le refuser au second, qui lui est intrinsèquement lié ? Et comme cette distension, loin d'être particulière au mystère eucharistique, fait partie de l'économie même de la foi, n'est-on pas fondé à dire que le croyant assiste, de par le jeu de la lumière qu'il porte en lui, à une substitution sémantique toute semblable à une transsubstantiation : ce ne sont plus les résonances et les harmoniques humains qui comptent pour lui, parce que d'autres valeurs les refoulent progressivement dans le subconscient rationnel. C'est qu'en effet, il n'y a pas plus d'inférence de raison permettant de passer de la perception des corps naturels à celle du Corps du Christ, qu'il n'y a de lien génétique entre la substance du pain et le même Corps du Christ : la même permanence du signe recouvre la même *substitution*, objective ou perçue, c'est la seule différence : en sorte que la continuité objective nécessaire de signification (810), celle du mot *corps* dans le cas qui nous occupe, est parfaitement compatible avec un changement qui est, du point de vue du sujet, une véritable transsubstantiation (811). Ajoutons, en employant une locution assez évocatrice, que la communion intelligible avec la Parole du Christ établie dans la foi est le fondement et le terme de la communion réelle avec le Corps du Christ réalisée dans l'Eucharistie ; et nous achèverons ainsi de comprendre jusqu'à quel degré, du point de vue du croyant, le « sacrement de la foi » mérite d'être assimilé au « sacrement des sacrements ».

3. Nous voyons donc que si la comparaison entre la foi et l'Eucharistie se prête bien à un traitement objectif en ce qui concerne les propriétés de ces deux « sacrements », elle ne peut être poursuivie en profondeur à moins de n'être envisagée que du point de vue du sujet. N'y a-t-il pas là une précieuse indication ?

a. Tirons-en profit. Rappelons (812), entre autres caractères qui

distinguent l'un de l'autre les deux pôles de l'ordre surnaturel, à savoir le baptême et l'Eucharistie, que le premier n'a pas de consistance intemporelle indépendante de l'acte dans lequel il est administré et reçu, tandis que le second a une réalité permanente. Et si la comparaison de la foi et de l'Eucharistie nous a irrésistiblement ramenés dans un climat en quelque sorte subjectif, n'est-ce pas parce que l'originalité du signe, et très particulièrement du signe sacramentel, c'est de réaliser, dans l'unité d'un même acte, non seulement la conjonction d'un élément caché et surnaturel avec un élément immédiatement accessible, mais également la conjonction de l'homme avec Dieu. Les sacrements sont faits *pour* communiquer la grâce, et la précision analytique de la description formelle ne doit pas faire oublier l'ordre des causes finales qui seul apporte l'intelligibilité définitive. De ce point de vue, la réalité du sacrement c'est la grâce liée à sa réception (785), tout comme la réalité de la foi c'est la possession spirituelle, liée à son exercice. Le sacrement de l'Eucharistie n'acquiert sa finalité adéquate et *en ce sens* sa réalité, que dans l'acte où il est reçu : et c'est pourquoi nous avons été conduits à le considérer en cet état pour le comparer au « sacrement de la foi », lequel n'a de consistance, soit sous forme d'habitus soit sous forme d'acte, que dans le croyant et pour l'usage du croyant. C'est bien pour l'homme que la foi et l'Eucharistie ont été, l'une et l'autre, inventées : c'est donc dans l'agir humain qu'il les faut considérer pour en saisir adéquatement la réalité. Mais cette exigence nous amène à réfléchir sur notre point de départ qui était, on s'en souvient, la formule augustinienne : « que la Parole s'empare de l'élément visible, et voilà constitué le sacrement ». Il faut se garder d'en réifier *iisjunctivement* les termes : au point de ne lui accorder qu'un sens purement statique, que l'on corrige a posteriori d'une manière artificielle. Le sacrement, ce n'est pas : la « Parole » d'un côté l'« élément » de l'autre, juxtaposés par un décret divin ; mais c'est *l'actuation de l'un par l'autre*, en tant que cette actuation entraîne une participation efficace de Dieu lui-même. C'est le mot « accedit » qui, au fond, est le plus important dans notre définition (791), parce qu'il marque l'acte constitutif du sacrement ; il faut en effet l'entendre, au sens fort, d'une compénétration intime sans laquelle l'économie du signe pratique serait manquée. Or une telle compénétration n'est réalisée que dans *l'acte* : le rapport de l'eau à la parole qui est, hors de l'acte, purement symbolique, acquiert dans l'acte et alors seulement une valeur réelle. D'autre part, cet acte qui réalise l'unité de la structure objective est, dans une vue adéquate de l'économie sacramentaire, inséparable du sujet : il est l'acte du sujet ou il est essentiellement participé par le sujet. Le mot « accedit » a donc une double valence : l'homme

i r.

11. W

accède au sacrement, en même temps que la Parole à l'élément ; et tout cela ne fait qu'un seul « accedit », qu'un seul acte : qu'on aille du baptême à l'extrême onction, on retrouvera toujours que le signe sacramentel n'est pleinement signe que dans l'acte. Nous n'avons pas à nous étendre davantage sur ces considérations qui sont simplement destinées à préciser un point de comparaison.

Tirons-en la conclusion : si le rapprochement entre la foi et l'économie sacramentelle a souligné comment celle-ci est polarisée par *l'acte*, il est à présumer que le sacrement de la foi se trouve en même situation : du moins si on ne le détache pas de sa finalité, qui est aussi de concourir à la vie de la grâce quoiqu'à sa manière propre. Il conviendrait donc de reprendre ce que nous avons dit un peu plus haut (812) : en ajoutant que l'assomption des mots humains par la Vérité divine ne prend sa valeur adéquate que dans l'acte de foi, et que le degré d'intimité de cette compénétration mesure la valeur de la foi. Dans le sacrement de la foi comme dans tous les autres, il faut accorder au mot « accedit » une double valence : « Accedit Verbum ad verbum », « Accedit homo ad Verbum ». Que le Verbe s'empare des mots humains, et voici constituée la foi qui est elle-même comme le Verbe parlant ; mais le Verbe qui parle n'est écouté et compris que si l'homme accède au sacrement de la foi, c'est-à-dire s'il en subit la motion intelligible après en avoir apporté la matière rationnelle. La Vérité divine informe les signes forgés par l'homme, tout comme la Parole divine s'empare des éléments sensibles : « Accedit Verbum ad elementum » — « Accedit Verbum ad verbum » ; la Vérité divine suscite par là l'attrait de l'intelligence et déclenche l'adhésion du croyant, tout comme le sacrement désiré et reçu assure une nouvelle participation à la vie divine : « Accedit homo ad sacramentum » — « Accedit homo ad Verbum ». Ce ne sont d'ailleurs pas là deux phases successives, mais deux aspects concomitants du même acte dont nous discernons à nouveau les deux pôles divin et humain qui nous ont servi de point de départ. L'énoncé révélé qui n'a, en dehors de l'acte de la foi, qu'une teneur rationnelle, prend, dans l'acte, une valeur réelle : à la manière dont la purification physique propre à l'eau acquiert, dans l'acte du baptême, une dimension nouvelle ; c'est l'acte qui actualise ici et là la continuité sémantique grâce à laquelle le rite sacramentel réalise comme signe ce qu'il signifie comme symbole (813), tandis que les énoncés révélés ont positivement prise sur les réalités divines dont leur formule évoque les corrélats naturels.

b. Telle est la raison pour laquelle la nature de la foi, comme celle du sacrement, ne peut être bien connue que par le croyant. Lui

seul peut, en se référant à l'acte dont il a, par grâce, l'expérience, comprendre l'ajustement des différentes pièces qui demeurent, dans une vue exclusivement analytique, comme les rouages démontés d'une horloge sans ressort : les sacrements deviennent de la magie et la foi une hypothèse à laquelle il est simplement utile d'accorder une valeur pragmatique ; la connexion essentielle réalisée par l'acte entre intelligibilité et réalité se trouve dans les deux cas rompue : il n'y a plus ni foi ni sacrements. Mais il peut arriver que cette connexion équilibrée soit simplement compromise : une plus value du côté de l'intelligence aboutit à un rejet des sacrements et change la foi en une spéculation ; l'excès du réalisme, qui devient par le fait même irréel, peut revêtir, lui aussi, deux aspects généralement corrélatifs : carence de l'intelligibilité elle-même, et c'est l'agnosticisme qui désagrège la foi en détruisant l'harmonie objet principal-objet conjoint ; valorisation démesurée des formes les plus facilement accessibles mais aussi les plus dégradées de la réalité surnaturelle et c'est le pragmatisme : la formulation de la foi n'est plus que la « règle d'un langage correct », et le signe sacramentel ne fonde plus qu'une pratique insouciante de toute régulation et de toute portée dogmatiques (814). En un mot, il faut une certaine vigueur humaine pour intégrer simultanément l'intelligible et le sensible ; et s'il est vrai que Dieu témoigne à l'homme une grande condescendance en s'adressant à lui tel qu'il est, on peut ajouter que Dieu demande beaucoup à l'homme en l'invitant à être pleinement et parfaitement lui-même.

C'est d'ailleurs pourquoi Dieu lui-même l'y aide : malgré la très grande importance de l'acte humain au point de vue de l'unification ordonnée des différentes composantes de la foi, il n'y aurait là qu'une base bien précaire sans l'intervention efficace de la Vérité divine ; c'est en elle, nous l'avons vu, que se résoud la foi, c'est en elle aussi qu'il faut comprendre l'unité de l'acte de foi : notre incursion dans le domaine sacramentel nous ramène d'elle-même à notre point de départ. Si en effet la conjonction du signe sensible et de son efficacité surnaturelle n'est réalisée que dans l'acte de réception du sacrement, on n'en conclura pas que la raison ultime et propre, le « principe de résolution » de leur unité soit précisément cet acte : ce serait oublier que le sacrement n'est constitué qu'en vue de la production de la grâce et que celle-ci ne relève que de Dieu. Semblablement, les deux valences, l'une rationnelle l'autre transintelligible de l'énoncé révélé, ne s'harmonisent et ne se compénètrent que dans l'acte du croyant : mais, limiter à cet acte le principe de cette unité, serait oublier que la foi est faite pour nous donner prise sur le Dieu Vérité, et qu'elle demeure en suspens si on la coupe d'avec sa fin propre. Signifi-

O.

*7
' ! b

cation rationnelle et prise de possession efficace seraient alors respectivement mutilées et simultanément disjointes, parce qu'elles ne s'expliquent, aussi bien chacune prise en elle-même que dans leur relation mutuelle, que par référence à leur fin commune ; c'est ici la cause transcendante et elle seule qui peut être la cause propre (815), et il est normal qu'il en soit ainsi chaque fois que la participation à la vie intime de Dieu est visée. Impossible d'expliquer le sacrement sans remonter jusqu'à la « Sainteté première » se communiquant ; impossible d'expliquer la foi sans remonter jusqu'à la Vérité première se révélant. Un acte créé est incapable de ramasser dans l'unité des valeurs ressortissant à des ordres aussi disparates que le discours humain et la réalité divine. L'unité de l'acte humain n'est, dans le sacrement comme dans la foi, que le reflet de Dieu en tant qu'il est le commun principe de l'ordre des sacrements et de l'ordre de la foi ; et en tant qu'à ce titre il dispose un ensemble d'éléments sensibles, rationnels, intelligibles, naturels, surnaturels, en un faisceau qui médiatement ou immédiatement converge vers lui, mais que le fidèle lie et s'approprie par l'unité de *son* acte.

c. Nous aurons à revenir sur l'unité de la foi après avoir parlé de l'aspect volontaire qu'elle comporte nécessairement ; nous voyons d'ores et déjà que la comparaison avec le sacrement éclaire d'un jour nouveau la réciprocité assez particulière entre la raison et l'intelligence que nous avons déjà rencontrée en examinant la psychologie du converti (8x6) : nous étions alors dans l'ordre des causes formelles qui correspond à la définition des essences, et nous avons conclu que seul le premier acte de foi réussit à harmoniser des préséances que semblaient rendre antinomiques les deux points de vue de la valeur et de la succession. Nous venons d'être ramenés à cette constatation, assez banale au fond, que c'est *l'acte* qui est un, et que cette unité lui appartient en tant qu'il est acte ; en sorte qu'il faut se garder de concevoir la foi comme la juxtaposition d'une formule mystérieuse et d'une grâce méritoire, que l'on stabilise a posteriori par un coup de volonté ; la grâce de la foi, envisagée du côté du sujet, ne consiste pas formellement dans la faculté gratuitement accordée de faire violence à l'intelligence, mais en une motion tout intime qui harmonise les différentes puissances, synthétise leurs activités, rend possible l'unité de l'acte qui est le fruit de leur concours simultané (S17), et qui rend l'homme adéquatement réceptif de la divine Vérité.

L'unité d'un acte qui intègre en sa simplicité des éléments aussi divers que la formation d'un discours rationnel et la saisie d'une réalité divine constitue d'ailleurs un mystère : nous avons été ame-

nés, non pour le résoudre, mais pour l'exorciser de toute, contradiction, à montrer combien la foi s'enracine nécessairement en Dieu, qui joue vis-à-vis d'elle le triple rôle de principe, d'objet et de fin (682). La comparaison que nous venons de développer éclaire autrement cette même question : il n'y a, lors de la réception d'un sacrement, qu'un seul acte, lequel cependant requiert l'exercice de toutes les puissances de l'homme, sensibles, spirituelles, volontaires (818) ; un tel acte est donc particulièrement équilibré : opérant non par sélection, mais par récapitulation des facultés, il absorbe en droit tout l'homme. Cependant, sens, intelligence, volonté n'abdiquent ni la spécificité que commandent leurs objets respectifs, ni les modalités d'appréhension qui leur sont connaturellement associées. Où donc, en tout ce jeu, se trouve l'unité : sinon en ceci que tout est dans et *pour* la grâce, que tout l'agir humain se trouve polarisé par un but qui, en fait, intéresse l'homme tout entier et en vue duquel Dieu dispense son secours ; ce secours se fera plus précis relativement à telle ou telle faculté suivant le sacrement dont il s'agit, mais il ne laisse pas de s'adresser, lui aussi, à l'homme tout entier. La foi ne concerne qu'indirectement l'ordre sensible ; elle circonscrit donc la question, mais elle n'en modifie pas l'économie. Raison et intelligence, assentiment et adhésion, énoncé révélé et réalité divine (819) semblent là aussi introduire respectivement du côté des facultés ou des lumières ou des objets une multiplicité qui doit être réduite ; or elle l'est en effet, puisqu'il est aussi impossible de dédoubler l'acte de foi par répétitions procédant d'un même habitus (820) qu'il l'est de multiplier l'habitus lui-même (821) : d'où vient donc l'unité ?

Ce ne peut évidemment pas être de la cause de laquelle dérivent les distinctions familières que nous venons d'énumérer : or celles-ci proviennent de ce que la Vérité divine doit se manifester dans un champ sémantique qui est rationnel par essence et qui, de ce fait, incurve en multiplicité le layonnement qu'il reçoit (741). Ce n'est donc pas du côté de l'homme qu'il faut chercher le fondement de l'unité de l'acte de foi, pas plus qu'il ne convient de considérer la multiplicité des puissances humaines si on veut comprendre la participation sacramentelle dans l'unité de son acte. La foi est au principe du sacrement : or c'est dans la vue de la grâce que s'explique l'unité du sacrement, ainsi est-ce dans la vue de Dieu auteur de la grâce que s'explique l'unité de la foi. On s'agenouille et on se repent pour être pardonné : on s'approche de l'Eucharistie pour être assimilé au Christ ; et les comportements multiples, tant intérieurs qu'extérieurs, qu'intègrent ces différentes démarches, ne constituent qu'un seul acte, celui de la réception du sacrement, parce que chacun d'eux se réfère sous une incidence

< »M

Γ

ih mt**

propre à la production de la même grâce. Semblablement, on s'enquiert de l'authenticité du message divin, on assimile l'énoncé révélé dans sa teneur rationnelle, on lui accorde un assentiment sans réserve, on adhère d'une manière simple à la vérité divine ; mais ces aspects multiples de l'activité croyante ne constituent, pour qui possède l'« habitus », qu'un seul acte : l'acte de foi surnaturelle par lequel l'homme atteint la réalité divine, et soutient avec elle une relation nouvelle ; cette relation comporte autant de ramifications que l'entendement de facultés, mais elle conserve son unité parce qu'elle concerne formellement la Vérité divine se révélant. Il y a, dans la foi comme dans le sacrement, une *intention objective* qui assure l'unité par le jeu même de la finalité ; mais il faut à nouveau signaler que l'unité de la foi repose sur un type de connexion qui ne se retrouve pas dans le sacrement : c'est que la grâce, à la réception de laquelle s'ordonne le sacrement, est un effet créé qui ne peut avoir de consistance que dans le sujet qui en bénéficie, tandis que la réalité divine sur laquelle la foi donne prise est transcendante. Il en résulte que les démarches qui tendent vers cette réalité non seulement ne posent aucun élément qui puisse faire nombre avec elle, mais sont unies en elle comme dans leur cause ; en termes plus nets, mais plus circonscrits : l'« objet principal » et l'« objet conjoint » ne font qu'un. En sorte que du point de vue formel de l'exercice de la foi, raison, intelligence, volonté, et les activités qui en procèdent, se trouvent aussi unies par leurs références à la *même* Vérité première que par leur concomitance ontologique dans un même sujet. La distension entre l'énoncé révélé et la réalité divine semblait scinder et l'objet de la foi et la foi elle-même, mais la transcendance divine, qui est la véritable raison de cet écart, refait à sa manière l'unité qu'elle paraissait compromettre. C'est bien la même Vérité divine qui est atteinte dans la foi rationnellement, intelligiblement, amoureusement, par la raison, par l'intelligence et par la volonté : avec le degré d'im médiation maximum dont ces facultés sont respectivement rendues capables par la transcendance de leur commun objet. La foi a deux pôles, nécessairement, l'un créé, l'autre incréé. Son unité tient au fond à ce que son pôle divin est le principe d'une actuation unique qui enveloppe simultanément les différentes puissances du croyant et qui est récapitulée, du côté de celui-ci, dans l'unité d'un acte. « C'est en tant qu'il est pris du côté de la réalité même à laquelle on croit que l'objet de la foi a proprement raison d'objet » (617), parce qu'« il est la réalité même à laquelle est fixée la foi » (741) ; c'est en tant qu'elles rejoignent leur cause par leur acte propre que les facultés possèdent vraiment la spécificité dans laquelle elles ont été créées (577) ; en sorte que la véritable manière de sauvegarder la rationalité de la foi ce n'est pas de faire de cette importante

propriété la conclusion d'un enchaînement univoque dans lequel il est difficile d'introduire la grâce et la liberté, mais c'est de l'associer aux autres propriétés de la foi par leur commune référence à la Vérité transcendante. Telle est aussi la seule manière de rendre compte de l'unité de la première des vertus théologiques : d'où il est aisé de conclure, par une inférence métaphysique élémentaire (822), que toute la *réalité* de la foi c'est la *Vérité première se révélant*.

4. Il nous reste à conclure cet important chapitre : nous nous sommes progressivement élevés à partir de l'homme, suivant une à une les étapes que sa nature raisonnable et sociale impose à sa qualité de croyant : la justification rationnelle des articles révélés et la présentation qui en est faite par l'Eglise sont apparues comme l'accompagnement normal, et normalement nécessaire, de l'action intime par laquelle Dieu conduit l'homme à la grâce de la foi. Dieu établit ainsi, de nous à lui, une relation nouvelle ; en sorte que le croyant se trouve introduit d'une manière stable dans l'ordre surnaturel : il y devient capable d'initiative, tout comme dans l'ordre naturel, et notamment il peut, en les pensant rationnellement, vivre réellement des vérités qui sont pour lui au principe des communications gratuites de Dieu. Nous voudrions, en terminant, renverser cette perspective ascendante et jeter un rapide regard sur l'harmonie établie par la foi dans l'univers spirituel dont Dieu est le principe. Les créatures peuvent en effet être envisagées soit en tant qu'elles procèdent de Dieu soit en tant qu'elles font retour vers lui (823) ; nous avons maintes fois remarqué (824) que l'objet propre de l'enquête théologique, c'est la branche ascendante, celle du retour : la raison très simple en est qu'elle seule (825) peut comporter, entre Dieu et la créature intelligente, des intermédiaires, qu'elle seule par conséquent offre prise à l'analyse rationnelle qui compose et divise, et qui partant requiert multiplicité. Nous ne devons donc pas tenter de scruter la branche descendante, puisque la procession de l'univers créé à partir de Dieu nous demeure un mystère à jamais inaccessible ; mais après avoir patiemment réfléchi sur les instructions du livre de l'Ecriture, nous devons ouvrir le livre de la Sagesse et chercher à envelopper toute notre démarche d'un regard simple. D'ailleurs, la foi elle-même nous y invite : d'une part en effet elle communique à l'intelligence qu'elle perfectionne un pouvoir de réflexivité objective (826) ; d'autre part elle consiste à « voir toutes choses comme avec l'œil de Dieu » (636). La foi ne fera donc rien que de parfaitement conforme à sa nature, la foi atteindra à la suprême Sagesse si elle se regarde elle-même « avec l'œil de Dieu », si elle situe les phases de son économie

laborieusement ascendante en fonction de la Vérité première et immuable.

a. Il est tout indiqué, pour traduire cette vue d'ensemble, d'avoir recours à la notion d'ordre : c'est spontanément que l'on appelle ordre de la procession et ordre du retour les deux modalités de la relation que toute créature soutient avec Dieu (823), et la foi n'est au fond que l'incidence intelligible la plus haute de l'ordre du retour ; d'autre part les analyses que nous avons faites n'ont eu pour but que d'établir, entre les divers éléments de la préparation à la foi ou de la foi elle-même, un ordre de valeur ou de succession que départageaient entre elles la logique, la psychologie et la métaphysique ; nous avons même pu constater que, de ces deux acceptions de la notion d'ordre : ordre à Dieu, ordre d'une multiplicité créée, c'est la première qui est la plus fondamentale, puisque c'est par cette référence en quelque sorte verticale et par elle seule que nous avons réussi à organiser parfaitement les implications si complexes que présente la foi si on l'envisage au plan humain (827) ; cette priorité ne surprendra pas, puisque Dieu intervient ; mais il faut bien voir qu'elle résulte formellement de ce qu'il est impossible d'inclure Dieu dans un ordre sans imposer à l'ordre lui-même une *structure* nouvelle, incomparablement plus parfaite que celle de tout ordre créé. Voyons rapidement pourquoi ; l'ordre ne consiste guère, dans ses acceptions familières, qu'en une classification effectuée a posteriori sur des objets préexistants ; et, même à ce modeste point de vue, nos ressources sont assez courtes : hiérarchie d'élément à élément telle que la réalise par exemple la suite croissante des nombres, rapport d'une multiplicité à un élément distingué dont l'embranchement des genres et des espèces est le cas le plus usuel : tels sont, au point de vue du type (828), les deux ordres dont dispose l'esprit humain. On peut, dans le second cas, discerner trois choses : les éléments de l'ordre (espèces), le principe de l'ordre (genre), les relations que soutiennent les éléments avec le principe (propriété spécifique) : dans le premier cas cette trilogie se réduit parce que ses deux derniers termes coïncident, le principe de l'ordre s'identifiant aux relations qui en organisent les éléments ; or il est clair que la structure ternaire, celle qui correspond à la trilogie complète, réalise une unité beaucoup plus riche que l'autre : mais elle est affectée, dans tous ses cas créés, d'imperfections dont la structure binaire n'est d'ailleurs pas exempte. Si en effet le principe de l'ordre est réel, c'est-à-dire s'il a le même degré de réalité que les éléments de l'ordre, la relation qui relie chacun de ces éléments au principe de l'ordre leur demeure extérieure à l'un et à l'autre : du fait que les êtres sont constitués en eux-mêmes, les rapports qui s'établissent entre eux leur sont postérieurs et les

concernent du dehors : on ne peut demeurer parfaitement soi-même, c'est-à-dire parfaitement indépendant, et se livrer d'une manière parfaitement intime : telle est du moins la loi qui préside aux échanges créés. Si, en retour, le principe de l'ordre n'est qu'une abstraction, une manière de voir, un certain point de vue sur les choses, c'est tout l'ordre dans son ensemble qui se trouve affecté d'irréalisme, puisqu'il n'est, en une large mesure, qu'une vue de l'esprit toujours revisible. La notion d'ordre est en quelque sorte trop riche pour l'univers créé : elle ne peut s'y réaliser intégralement en conservant l'ampleur de sa perfection formelle ; c'est Dieu et lui seul qui, lorsqu'il est inclus dans l'ordre, concilie ces exigences antinomiques. Quand nous disons que Dieu est inclus dans l'ordre nous n'entendons évidemment pas que l'ordre en question jouirait, par rapport à Dieu, d'une priorité de quelque nature qu'elle soit : Dieu ne peut être que principe, c'est-à-dire ce à partir de quoi l'ordre procède (767) ; et comme Dieu est immanent, il serait plus juste de dire que l'ordre dont Dieu est principe demeure inclus en Dieu : de là lui vient précisément sa perfection.

Laissons de côté l'ordre absolument parfait, parfaitement inclus en Dieu, puisqu'il est Dieu même dans l'intimité de ses personnes ; bornons nous à cet ordre constitué par le Créateur et les créatures « qui ont en lui la vie, le mouvement et l'être » (829), qui, pour autant qu'elles sont, demeurent par conséquent en lui : et gardons-nous de le concevoir, à la manière des ordres créés, comme une classification a posteriori. Dieu est, les créatures sont, par la relation qu'elles soutiennent avec lui : c'est la relation qui est ici logiquement antécédente au terme dans lequel elle s'achève, et c'est cela qui donne la mesure de sa réalité. Il faut donc, renversant la perspective coutumière, restituer à la structure ternaire dont nous parlions un peu plus haut sa véritable économie : principe, relation, terme ; le terme, c'est-à-dire la créature, n'étant au fond que ce qui « termine » la relation, est atteint au plus intime de lui-même par le principe de l'ordre, le Créateur : en sorte que l'ordre de la création est intégralement réel et formellement parfait. Cet ordre unique « peut être considéré comme double » (823), remarque S. Thomas qui prend ici le mot ordre au sens de « ordre d'une chose à une autre » : on doit alors distinguer l'« ordre de la procession » et l'« ordre du retour » ; mais cette perspective se trouve implicitement assumée dans notre structure ternaire : puisque, en vertu de la symétrie qui affecte son type idéal, la relation, qui nous est, en elle-même, inaccessible, doit être envisagée en accordant priorité logique soit à l'un soit à l'autre de ses termes. Dieu, principe de l'ordre de la création, a donc deux noms fondamentaux : il est cause et il est fin, il est origine immédiate de l'ordre de la proces-

■w;n / .

IV

ft

■ I

sion, terme médiatement atteint de l'ordre du retour. Mais ces deux noms ont autant d'harmoniques qu'il y a de manières de considérer l'ordre dont ils traduisent la structure, c'est-à-dire autant qu'il y a de perfections dans l'être : Dieu est le souverain bien, par rapport auquel se hiérarchisent les divers biens qui doivent conduire jusqu'à lui, Dieu est la cause de tous ces biens, l'excellence à la participation (S30) de laquelle ils doivent d'être ce qu'ils sont ; Dieu est l'Amour à l'acte duquel nous sommes conviés à accorder nos cœurs, il est l'auteur de la grâce par laquelle nous devenons capables de l'aimer ; Dieu est la Vérité, la première Vérité avec laquelle nous entrons en communion intelligible, il est la Vérité première se révélant, infusant dans l'âme la lumière nouvelle qui la rend sensible (831) à la présentation de l'objet divin. Nous avons déjà eu à rapprocher de notre condition de créature l'obligation où nous sommes d'accorder foi à Dieu (696-706); nous découvrons maintenant cette même correspondance avec une profondeur nouvelle. Les deux fonctions de la Vérité première que l'analyse de la foi nous a fait, à plusieurs reprises, découvrir (832) ne sont au fond que les deux noms attribués par l'ordre de la création à cette même Vérité première ; ou bien encore les deux noms de Dieu, toujours les mêmes, cause et fin, si on ne retient, de l'ordre de la création, que l'incidence du Vrai (833).

Ainsi sommes nous amenés, pour « regarder la foi avec l'œil de Dieu » (636), à l'insérer dans cet ordre de la création que Dieu contemple en lui-même parce qu'il en est, absolument, le Principe ; mais plus particulièrement à l'insérer dans l'ordre de la Vérité, non moins intime à Dieu que l'ordre de la création dont il constitue la saillie intelligible. Il sera donc utile de préciser rapidement du point de vue du vrai les quelques considérations que nous présentions plus haut au sujet de l'ordre en général. Toutes les créatures sont vraies en ce sens qu'elles réalisent les exigences de leur nature, ce qu'on exprime quelquefois en disant qu'elles sont conformes à l'idée divine avec laquelle elles sont en correspondance : on ne signifie d'ailleurs rien autre par cette locution que la référence du déterminisme objectif des natures à sa cause transcendante (834). Mais les créatures n'accèdent pas toutes à la vérité, qui est, du point de vue de la définition la première, et qui consiste dans la conscience d'une certaine conformité de l'esprit à la réalité (835) : conformité dont Dieu réalise le type idéal par la parfaite identité à soi-même (836). Les créatures inférieures incluent, il est vrai, en elles, une proportion semblable : en disant qu'elles réalisent les exigences de leur nature, nous signifions en effet du même coup que cette nature répond à l'être dont elle est en quelque sorte la mesure intelligible ; mais il s'agit d'une mesure toute objective fixée par le

Créateur, non pas d'une mesure active effectuée par une comparaison dont on a conscience. C'est cette opposition que S. Augustin a traduite en disant que les créatures inférieures n'ont pour partage que le nombre, qui est le fondement objectif et le symbole impersonnel de la mesure ; tandis que les créatures raisonnables participent à la Sagesse qui compare, juge, use du nombre dont elle est en un sens l'état idéal parfaitement réfléchi (837). L'intégration à l'ordre de la Vérité comporte donc des modalités multiples, et l'on peut voir darts le nombre et la Sagesse les co-principes de la hiérarchie : la proportion, qui est caractéristique de la vérité, se retrouve dans le nombre comme dans la Sagesse, mais ici dans l'acte qui la discerne, là sous forme effectuée. N'oublions pas cependant que l'ordre de la Vérité ne mérite, tout comme l'ordre de la création dont nous l'avons extrait, le nom d'ordre que si les éléments créés qui lui appartiennent sont considérés comme les termes des relations qu'ils soutiennent avec leur commun Principe. C'est Dieu lui-même qui « baigne toutes les créatures, même les plus modestes, de la lumière du nombre » (837), et qui leur fixant ainsi leur mesure les atteint sous le rapport de la vérité et les insère dans l'ordre de la Vérité ; c'est Dieu qui « donne à tout homme la lumière, la vraie » (611), c'est-à-dire lui-même, en sorte que l'homme puisse faire réflexion sur le livre des créatures et y découvrir la vérité essentielle que Dieu crée et contemple comme Principe de l'ordre : les créatures sont et sont vraies en tant qu'elles sont images de Dieu. C'est qu'en effet Dieu lui-même est Nombre et Sagesse, Nombre en tant qu'il est sa propre mesure (838), Sagesse en tant qu'il en a conscience : le nombre et la sagesse s'identifient en Dieu, ils réalisent ainsi la perfection adéquate de la vérité (835). Dieu est principe de l'ordre de la Vérité ; puis le nombre et la sagesse se distribuent dans la création en proportions diverses : la sagesse ne fait d'ailleurs pas que s'ajouter au nombre, elle est le signe de sa valeur, et en retour elle ne serait pas elle-même sans lui ; le nombre matériel et complexe est bien éloigné de ce Nombre qui est le Nombre de Dieu (839), mais la sagesse qui ignore son propre nombre n'est qu'un obscur commencement de la Sagesse qui se connaît elle-même : nombre et sagesse ne sont parfaits que s'ils le sont ensemble.

Tel est donc l'ordre de la Vérité, frange lumineuse de l'ordre de la création ; comme il nous intéresse ici en fonction de la place qu'y occupera la foi et que l'objet de foi est de la vérité à l'état humain (S40), il convient d'examiner comment l'homme s'insère dans l'ordre de la Vérité. La raison humaine comporte à la fois nombre et sagesse : le nombre parce qu'elle est créée, la sagesse puisqu'elle peut réfléchir ; encore faut-il examiner de quel nombre

i
rrj
.n

Λ

et de quelle sagesse il s'agit : à l'œuvre on connaît l'artisan. En ce qui concerne le premier, il n'est que de voir de quel nombre nous nous servons spontanément ; qu'on ne songe pas seulement à la numération, mais d'une manière beaucoup plus large, à la plus banale de nos démarches mentales : nous comprenons les choses, lorsqu'elles sont complexes en les analysant, lorsqu'elles sont ou paraissent simples en les comparant à d'autres réalités *déjà* connues ; nous divisons et nous composons (425)· restituant au besoin pour le faire le contexte nécessaire. C'est ce qu'Aristote exprimait en disant que nous appréhendons les choses « en les posant dans le nombre » (841) ; cette expression est parfaitement justifiée puisque le nombre est de la composition à l'état pur, composition dont l'homogénéité répond bien à l'uniformité mentale dont se trouvent affectés les concepts que nous comparons les uns aux autres. Le nombre qui donne la mesure de la raison humaine est donc un nombre bien modeste, c'est celui-là même qui est issu du monde matériel et successif familier à nos sens : il exprime justement qu'il y a non seulement continuité, mais commune mesure dans l'ordre de la Vérité, entre les créatures seulement matérielles et la plus infime des créatures spirituelles. Quant à la sagesse humaine, il serait trop facile d'en médire pour que nous nous arrêtions à le faire. Notons plutôt qu'elle est capable, même laissée à ses seules forces, de s'élever à une vue du monde qui consiste essentiellement à dominer les enchaînements immédiats sans pour autant en négliger l'analyse, à retrouver en eux l'influence des causes les plus universelles qui les commandent, à discerner la finalité immanente qui les explique. Nous ne pouvons insister sur ces remarques qu'il serait aisé de confirmer en examinant les modalités ou les champs d'application de la sagesse : théorétique ou active ; personnelle, familiale, politique ; spirituelle, philosophique, scientifique, la sagesse comporte toujours une double tendance : expliquer les éléments par l'ensemble à la réalisation duquel ils doivent concourir, ne leur reconnaître de réalité que dans la mesure où ils sont en étroite relation avec le principe de l'ordre qu'ils constituent. Cette sagesse de l'homme est, on le voit, du même type que la Sagesse par laquelle Dieu se saisit comme cause réelle et comme fin ultime de toute créature, c'est-à-dire comme principe de l'ordre de la création : or cette Sagesse de Dieu est celle que nous avons reconnue être, conjointement avec le Nombre, au principe de l'ordre de la Vérité. L'homme occupe donc une position intermédiaire : il analyse l'enchaînement des causes formelles en telle manière qu'il communie dans le nombre avec les créatures privées de raison ; mais il tend spontanément à insérer ce même enchaînement entre le principe qui en assure la réalité et la fin qui en montre l'intelligibilité, il rend ainsi vivante l'effigie de la Sagesse

qu'il porte en lui et se trouve en affinité avec les intelligences angéliques les plus sublimes.

b. On excusera ce long préambule, il était croyons-nous nécessaire pour mieux faire comprendre la grandeur de la foi : nous l'avons suffisamment envisagée en elle-même, au moins au point de vue intellectuel, c'est donc en la replaçant dans un ensemble un peu vaste que nous avons chance de projeter sur elle quelque lueur nouvelle. L'homme, par tout ce qu'il est, récapitule en lui l'ordre de la Vérité ; la foi s'adresse à l'homme tel qu'il est ; c'est donc tout l'ordre de la Vérité qui se trouve par la foi transposé, exhaussé, réinformé en quelque sorte par son divin Principe : telle est la perspective que nous voudrions contempler... « comme avec l'œil de Dieu » puisque Dieu seul connaît l'excellence de la foi qu'il a inventée. Précisons tout d'abord qu'il n'existe pas, au point de vue auquel nous nous plaçons maintenant, deux ordres de la Vérité, l'un naturel l'autre surnaturel (842). Le livre de l'Écriture permet certes de découvrir et de comprendre des choses qui ne se trouvaient au livre des créatures que d'une manière si lointaine ou si indécise qu'il était impossible de les y discerner ; mais la révélation ne marque pas, quant à l'objet, un commencement absolu et hétérogène : il n'est pas de mystère, pas même celui de la Trinité sainte, dont la création n'offre quelque lointain vestige (843) ; et nous avons vu, relativement à notre objet, que l'économie de la foi humaine annonce déjà celle de la foi divine. Disons, pour demeurer fidèle à la problématique augustinienne (837), que l'intervention surnaturelle de Dieu ne modifie pas le nombre objectif par lequel toute créature se trouve premièrement insérée dans l'ordre de la Vérité : mais que, visitant les créatures intelligentes au plus intime d'elles-mêmes, elle a pour effet de rendre celles-ci participantes d'une Sagesse dont elles étaient incapables. Il n'y a qu'une seule Vérité première, elle porte dans son Verbe toute créature (844), toute action créée ; elle est en ce sens la mesure de toute vie : sensible, spirituelle, théologale, humaine ou angélique ou divine ; elle fonde objectivement un seul ordre dont tous les éléments sont vrais parce que tous sont capables, comme leur Principe, de réaliser les exigences de leur nature. Mais la même Vérité première se manifeste de multiples façons : elle impose des lois immuables, elle suggère ses desseins, elle parle, elle instruit, elle se rend évidente, elle convie ainsi chaque créature à une communion proportionnée à sa nature.

Ce ne sont pas là des ordres divers, mais les degrés différents d'un même ordre : et s'ils sont un dans leur fondement, la foi parachève encore leur unité ; elle hisse en effet l'homme jusqu'au

∴P
••3

•t.et

cl

Q.

degré supérieur de l'ordre sans le frustrer de rien de ce par quoi il appartient aux degrés inférieurs. Certification rationnelle, assentiment, adhésion, la foi est tout cela indivisiblement : c'est-à-dire qu'elle réalise dans son exercice concret ce mélange de nombre et de sagesse qui est caractéristique du penser humain. La preuve de la crédibilité est une démarche homogène aux investigations scientifiques, elle n'est même pas entièrement étrangère à la répétition (845) qui est l'un des facteurs constitutifs de l'expérience sensible : en sorte que la raison croyante qui, dans l'acte même où elle voit devoir croire, tient le résultat de cette démarche, conserve bien jusqu'à la foi le même nombre d'origine matérielle que nous avons vu être sien. Ce nombre, il est vrai, impliquait un symbolisme un peu plus large : il signifiait que l'homme, pour comprendre, compose et divise ; mais nous retrouvons cette division et cette composition installées au cœur même de la foi puisque l'objet «propre» (721) de la foi, celui qui intéresse la béatitude de l'homme, est non seulement divisé mais distingué (724) et organisé en articles, puisque d'autre part l'intelligence à laquelle peut conduire la foi résulte principalement des connexions que les mystères soutiennent soit entre eux soit avec la fin ultime de l'homme (846) ; l'intelligence humaine, lorsqu'elle vit, compare distingue unit, elle compose et elle divise : devenue croyante, elle doit non seulement conserver mais accroître ce libre exercice. Nous voyons donc que la foi ne disqualifie pas le nombre propre de l'homme, elle invite simplement à en discerner les valences avec plus de précision : la démarche laborieusement rationnelle qu'inclut généralement la préparation à la foi rappelle qu'il y a, entre l'homme et les créatures inférieures, commune mesure ; tandis que les perceptions stables et alternées de l'assentiment livrent la véritable mesure de l'homme, tout comme la foi exprime la véritable nature de la pensée lorsque celle-ci se fait humaine (840). Mais le type d'unité propre à la foi théologique demeurerait assez banal si celle-ci ne comportait, outre les dimensions humaines que nous venons de rappeler, une dimension divine (847) selon laquelle le croyant participe à l'acte par lequel la Vérité première se révèle : cette dimension divine, c'est l'adhésion ou communion intelligible, c'est la saisie simple et immobile de la réalité que les articles ne font que circonscrire, c'est le « commencement, dans l'intelligence, de la vie éternelle » (848). Et la foi ainsi entendue est si capable de soulever l'homme au-dessus de lui-même qu'elle lui est commune avec l'Ange ; l'objet qu'il s'agit d'atteindre dépasse tellement les prises connaturelles de la créature qu'à cet égard les Anges eux-mêmes ne peuvent disposer d'un meilleur instrument que celui dont Dieu nous gratifie ; ils voient certainement beaucoup de choses que nous ne voyons pas, mais pour

l'essentiel, pour ce qui concerne le mystère intime de Dieu, eux aussi ont été conduits à la vision par la foi (849).

Concluons-nous que le croyant qui adhère à la Parole divine devienne Ange, comme si la même foi effectuait la même subalternation (762) à l'intelligence divine de l'intelligence humaine et de l'intelligence angélique ? On ne saurait évidemment aller jusque-là, mais nous aurons à dire que la foi, surtout perfectionnée par les dons, permet des perceptions intellectuelles d'une acuité, d'une simplicité, d'une profondeur dont aucune autre activité humaine n'offre de loin, l'analogue : si l'homme peut être Ange à ses heures, c'est par la foi qu'il le devient. Nous nous contentons d'évoquer ce rapprochement, car nous sommes trop peu renseignés sur la foi des Anges pour mener à bien une comparaison précise et fructueuse ; mais si nous sommes dans l'ignorance du comment nous pouvons tenir le fait : nous communions, dans la foi au même mystère, avec toutes les intelligences créées qui ont été appelées à le contempler. Les disciples se distinguent les uns des autres par une pénétration inégalement profonde de la pensée du Maître tant que la genèse de celle-ci demeure accessible, mais ils se trouvent soudain confondus dans un égal aveu d'incompétence et dans une même foi respectueuse lorsque le Maître les entraîne au delà de leur orbite intelligible ; ainsi la foi théologale, humaine ou angélique, peut être définie, à un point de vue il est vrai négatif, mais en toute rigueur, comme ayant pour objet l'incompréhensible (850) : le mystère de Dieu est assez profond pour distancer infiniment la pénétration de toute intelligence créée, et c'est la réalité de ce mystère qui est, essentiellement (721), l'objet et la substance de la foi. L'homme fraternise donc avec l'Ange dans la foi, et l'on sait que l'une des raisons que l'on assigne d'ordinaire à la création de l'homme c'est que Dieu a pourvu par elle au remplacement des Anges prévaricateurs dont la faute a très précisément consisté à refuser de croire à une vérité surnaturelle ; l'homme « a été constitué un peu au-dessous de l'Ange » (851), mais la foi semble, surtout en certains de ses moments, niveler cette différence et conférer à l'humble sagesse de l'homme une structure incomparablement plus excellente que celle de la sagesse naturelle dont voulurent se contenter les Anges infidèles.

La foi a donc toute l'amplitude de l'univers intelligible, elle en touche simultanément les deux pôles avec une égale aisance ; il semble que la Sagesse divine, en visitant le nombre de l'humaine raison, tire de lui tout l'ensemble des harmoniques dont il occupe la zone médiane ; et en prêtant à la sagesse humaine l'« œil de Dieu » elle découvre à l'homme l'immense harmonie qu'il porte

■•na

..>?' r h

en lui par la foi. C'est l'homme qui croit, et au travers de lui, c'est toute créature qui adhère à Dieu par une foi proportionnée à sa nature ; c'est l'homme, composé de nombre et de sagesse, qui est rapproché par la foi du Principe de l'ordre de la Vérité, et tous les éléments créés de ce même ordre subissent au travers de l'homme cette même attraction. « La raison est consentante à l'hommage de notre foi » (170), et voici que le labeur de la justification rationnelle de la foi enferme en lui-même et apporte avec lui-même le consentement de la matière à Dieu : le discernement du signe, qui est l'un des facteurs de la crédibilité, implique en effet la connaissance adéquate de l'univers sensible dont le signe fait partie et dont pourtant il se distingue ; c'est en fonction de cet univers, expérimenté, décrit, organisé, que le signe a un sens, en sorte que la crédibilité, intégrée dans la foi, n'y apporte pas seulement l'hommage d'une raison consentante, c'est-à-dire d'une raison à qui il est loisible de suivre sa propre loi, elle apporte l'hommage de toutes les lois de la nature qui s'avouent dépassées par le signe comme la raison l'est par la Parole de Dieu. La raison consentante se trouve rapprochée de Dieu par l'hommage qu'elle lui fait de la foi, et ainsi elle reçoit dans la Sagesse divine une conscience meilleure de la place qu'elle occupe dans l'ordre de la Vérité ; corrélativement les créatures matérielles reçoivent l'investiture du signe en témoignant que celui-ci est d'un autre ordre de grandeur que tous leurs nombres pris ensemble, et ainsi se trouvent-elles' insérées d'une manière nouvelle, immédiatement divine, dans l'ordre de la Vérité. L'homme adhère à la Vérité « pour elle-même » (755), sur l' « autorité » (698) c'est-à-dire sur la « véracité » du Dieu révélant ; et, dans la pureté de cette adhésion, c'est l'Ange lui-même qui continue de croire. Si en effet l'humilité, c'est pour la raison d'exercer son droit avec mesure, c'est pour l'intelligence de renoncer au bien de l'évidence pour l'amour de la vérité (S52). Et c'est cette humilité-là qui est impliquée dans toute adhésion à la vérité « pour la vérité » (755), et c'est de celle-là que les Anges eurent besoin pour demeurer fidèles : ils avaient bien l'évidence que Dieu révélait, encore fallait-il accepter de croire, sans comprendre. Ce consentement-là est autrement plus profond que celui dont nous parlions un peu plus haut, il est la disposition fondamentale du croyant ; la foi théologale humaine est donc homogène à la fidélité angélique : elle fait la preuve de la perfection de cette dernière en l'étalant dans la durée, un peu comme les créatures témoignent de la grandeur de Dieu par l'imitation successive et temporelle qu'elles font de lui. L'homme adhère à la Vérité première pour elle-même ; il la pénètre également en elle-même, lorsque la présence immanente qui accompagne la grâce de la foi achève la présentation médiate que le livre

des créatures fait de l'objet divin. L'homme réalise ainsi au plus intime de lui-même le type de présence et d'activité qui convient éminemment aux esprits purs : il se trouve donc plus profondément inséré dans l'ordre de la Vérité dont le principe est Esprit (647). Mais d'autre part, les Anges qui participent à ce même mystère de présence objective et immanente avec lequel ils sont en affinité de nature, ne sont pas indifférents à sa réalisation humaine ; sans doute ne produisent-ils pas la grâce de la foi, puisque ceci n'appartient immédiatement qu'à Dieu, mais ils en favorisent l'exercice autant par ce qu'ils sont en eux-mêmes (853) que par ce qu'ils font pour nous : ainsi collaborent-ils à édifier l'ordre de la Vérité et s'y trouvent-ils eux-mêmes intégrés à un titre nouveau dans la mesure où ils participent à la Sagesse qui le crée. Telle est en quelques mots l'harmonie de la foi : nous venons de l'observer, comme il convenait d'abord de le faire, au cœur du croyant où elle est actuellement vivante, c'est-à-dire dans l'équilibre de ses modalités ; mais la foi n'est pas moins belle dans le dynamisme qui la porte vers la vision ou plus exactement vers la cause et l'objet de cette vision : la Vérité première ; c'est vers elle qu'en terminant nous voudrions une dernière fois remonter.

c. Les différentes activités par lesquelles, respectivement, l'homme communie avec toutes les créatures, s'harmonisent dans la foi : tel est le fait que nous avons observé ; c'est par le Principe divin de la foi, vertu *théologique*, qu'il le faut expliquer. La raison et l'intelligence (128), de l'unité desquelles dépend la conjonction de la foi et de son fondement rationnel, s'insèrent l'une et l'autre dans l'ordre dont la Vérité première est le principe : et c'est en vertu de leur commune référence à cette Vérité qu'elles ne peuvent, dans l'exercice de la foi, que s'accorder (854) ; elles ont, intrinsèquement, des mesures différentes, des nombres différents, elles soutiennent des relations différentes avec la Cause créée : cette diversité devient harmonie et unité dans la Vérité première dont elle manifeste la richesse. C'est, au fond, la Vérité première elle-même qui exprime sa présence immanente, rationnellement dans la raison, intelligiblement dans l'intelligence, et pourrait-on ajouter, sensiblement dans les sens. C'est elle qui est le principe formel et actif de l'ordre dont nous observons l'achèvement dans les termes créés qu'il comporte ; les énoncés révélés, l'habitus de foi, les motifs de crédibilité, et au premier rang l'Eglise, peuvent être envisagés, dans l'ordre de la Vérité, comme autant de références créées à l'unique Principe : la Vérité première. En ce sens ils achèvent, au niveau créé, l'ordre qu'ils contribuent à constituer et méritent d'en être appelés les termes ; mais ils désignent tous la même relation de base, cachée et toujours sous-jacente, à

.. 1

■ ¶¶*



la manière de ces fondements qui dérobent au regard leur profondeur et sont cependant présents à tout l'édifice dont ils portent le poids ; relation à la Vérité première vers laquelle convergent et sur laquelle s'appuient tous les éléments de l'ordre de la Vérité. Cet ordre comporte, de par la symétrie de la relation qui en est l'âme, procession et retour : et Dieu sait, lui le premier, que l'ordre de la Vérité est procédant à partir de lui et convergent vers lui ; et comme il n'y a pour lui ni antériorité ni postériorité, les phases que nous observons et dont nous décrivons l'enchaînement lui sont simultanément présentes ; elles constituent de ce chef une hiérarchie stable dont il est le principe par mode d'immanence et le terme par mode d'objet.

Dieu sait ainsi en sa Sagesse, qui est la plus haute des causes, comment toute créature apporte, par la foi, son hommage à la première Vérité, et se trouve ainsi, par la même foi, insérée d'une manière plus intime dans l'ordre de la Vérité. La foi, vocation divine, apparaît dans cette perspective, comme un appel adressé non seulement à l'homme, mais par l'homme à tout ce que l'univers créé renferme de vérité. Dieu est Vérité, principe et fin de l'ordre de la Vérité ; Dieu, voulant pénétrer de sa lumière toute créature, afin qu'elle lui rende un meilleur témoignage, chercha dans la création le moyen d'atteindre la création toute entière : il trouva dans l'homme l'auxiliaire dont il avait besoin parce que l'homme est capable, conformément à sa nature, d'irradier d'une manière polyvalente ce que lui communique d'une manière simple la Vérité première. L'homme devient l'instrument parfaitement adapté dont Dieu se sert pour atteindre l'ordre de la Vérité dans toutes ses parties et pour y porter, sous le couvert de la foi, un ferment divin ; et la foi est comme un levain que Dieu introduit par l'homme dans l'ordre de la Vérité, en sorte que chaque élément de l'ordre reçoive la stimulation dont il a besoin pour réfléchir la splendeur de la Vérité divine. La foi est comme « un grain de senevé » (855) : c'est la plus petite de toutes les semences qui s'introduit facilement dans l'esprit de l'homme, mais lorsqu'elle a grandi aux dimensions de l'univers intelligible, toutes les créatures déposent en elle leur unanime témoignage, s'associant autant qu'elles le peuvent à l'acte par lequel Dieu voit lui-même et toutes choses dans son Verbe. La foi est dans l'homme mais elle dépasse l'homme ; elle est, par nécessité, bien pauvre et bien rudimentaire, elle constitue cependant le plus sublime des messages qui aient cours dans le monde de l'esprit ; la foi est l'alphabet universel du mystère de Dieu : chaque créature y a son propre chiffre, la Vérité première en est l'« alpha et l'omega » (856).

CHAPITRE

ADHÉSION DE FOI ET SENTIMENT

Nous avons appris au livre de l'Écriture que la foi nous donne d'une manière voilée la « substance des choses que nous espérons » (i). Et nous avons noté que la désignation de l'objet de la foi au moyen de l'espérance indique clairement que la première des vertus théologales, formellement intellectuelle, n'en exige pas moins le concours de la volonté. Nous avons vu d'ailleurs que la foi est inventée par amour, qu'elle est au service de l'amour (2), et ceci nous ramène par la voie des causes efficientes et finales à la même conséquence : l'acte du croyant est un acte volontaire en même temps qu'intellectuel. Enfin, l'enquête du précédent chapitre nous a montré que les grâces d'illumination qui ponctuent la préparation rationnelle de la foi et l'assentiment essentiellement inévitable en quoi consiste son acte appellent respectivement, comme leur indispensable complément, les grâces d'inspiration auxquelles la volonté peut résister (3) : or, cette détermination spéciale de l'intelligence, ne pouvant lui être communiquée par l'objet, lui advient nécessairement par le sujet et donc par la volonté. Aussi bien S. Thomas définit-il l'acte de foi : un « acte de l'intelligence qui se trouve fixée et captive sous l'emprise de la volonté » (4). D'après ce qui précède, ceci n'est pas pour nous étonner ; mais avant d'entrer dans le détail de l'analyse, il sera bon de poser la volonté du fidèle en regard de l'Amour qui la sollicite, tout comme nous avons considéré l'intelligence du croyant dans sa relation à la Vérité première se révélant. C'est ce qu'entend suggérer le titre de ce chapitre : « le mot sentiment se dit en général de l'action de sentir ou de l'état senti dans presque tous les sens de ce mot : état affectif, tendance affective, comme s'opposant à la connaissance intellectuelle ; plaisirs, douleurs, émotions qui ont des causes morales et non des causes immédiatement organiques ; ensemble d'émotions et d'inclinations altruistes et sympathiques s'opposant à l'égoïsme ; conscience d'une chose par l'état affectif qu'elle développe : sentiment d'une présence, perception consciente de cette présence ; opinion, avis, croyance » (5). Ces sens ne nous intéressent pas tous également, mais la nature de la question qui nous occupe entraînera d'elle-même les rectifications nécessaires. On entend souvent dire que la foi est « affaire de sentiment » : prise

r'j
hJE

K

'»'τη

| Vï
·> J

absolument, cette assertion est fausse, et nous pensons l'avoir suffisamment montré par le précédent chapitre ; mais elle renferme une part de vérité, à la condition de restituer à la teneur affective que recouvre le mot sentiment, ses véritable principes : la volonté et l'amour, du côté de l'homme comme du côté de Dieu. Les riches évocations du mot « sentiment » *ne* seront pas pour autant laissées de côté : nous aurons en particulier à examiner la contribution originale de la foi dans la mise en présence de Dieu et du chrétien, ce qui nous permettra d'en comprendre la grandeur.

Nous nous proposons donc dans ce chapitre de préciser le rôle de l'activité volontaire dans la foi, en le rattachant comme il convient à ce que nous a déjà appris le livre de la Sagesse divine dont la présente enquête ne veut être, rappelons-le, qu'un commentaire rationnel. Ceci nous amènera à discerner, dès le stade de la préparation à la foi, une constante interférence entre les deux puissances intellectuelle et volontaire. Reprenant alors au point de vue du bien l'analyse tripartite que nous avons faite de l'acte de foi au point de vue du vrai, nous en tirerons trois conclusions. Tout d'abord, les incidences affectives diverses qu'intègre la foi s'unifient dans l'Amour à la manière dont les antinomies rationnelles se résolvaient dans la Vérité première : en d'autres termes la foi est, normalement, informée par la charité. En second lieu, l'intelligence et la volonté soutiennent entre elles, dans l'acte de foi plus que dans tout autre acte humain, une relation originale que nous appellerons interférence, involution, information : relation qui constitue, du côté du sujet humain, la base même de l'unité de la foi. Enfin, nous remonterons jusqu'à la seule cause véritablement explicative et de cette relation et de sa stabilité : ce qui nous montrera que l'unité de la foi tient en définitive à ce que la première vertu théologale est, sous l'initiative de la Vérité première, une prise intelligible de l'objet divin qui est simultanément Vérité et Amour. Nous donnerons, chemin faisant, quelques brèves notations sur la foi morte et sur la foi des démons : cas pathologiques dans lesquels la conjonction harmonieuse qui doit exister entre la vérité et l'amour se trouve rompue ; mais on sait qu'en quelque domaine que ce soit, la pathologie constitue la meilleure pierre de touche des cas normaux. Puis nous terminerons en comparant la foi à la vision qu'elle prépare et à la virginité de l'esprit qu'elle produit dès cette terre: nous achèverons ainsi d'éclairer le mystère de l'unité de la foi.

SECTION A.

EXISTENCE DU VOLONTAIRE DANS LA FOI

42. LA FOI REQUIERT, PAR SA FIN ET PAR SA NATURE,
l'activité VOLONTAIRE

i. L'existence d'une activité volontaire dans la foi pourrait être présentée comme un fait : nous le rappelions en commençant ce chapitre ; mais il est intéressant de remarquer qu'elle est également une nécessité de droit, si on admet comme nous avons été amenés à le faire, que la foi a pour but d'unir l'homme tel qu'il est à Dieu tel qu'il est (6). Développons rapidement cette nouvelle conséquence de la finalité de la foi. Partons d'une constatation familière ; les liens qui unissent les êtres les uns aux autres sont aussi multiples et aussi diversifiés que les moyens mis en œuvre pour les faire naître ou les faire fructifier : et plus le moyen choisi intervient intrinsèquement dans l'union qu'il concourt à produire, plus aussi il reproduit en lui-même la commune effigie des êtres qui, précisément par lui, deviennent un : ainsi le présent matériel n'est-il qu'un signe opaque des sentiments que la lettre exprime mieux ; la parole traduit d'une manière plus fidèle encore les mille nuances de l'intimité ; si la parole est vraie, c'est-à-dire si elle est la notification fidèle du verbe intérieur, elle n'est plus seulement un moyen au service de l'union des âmes, elle est la substance même de cette union ; et à la limite on pourrait ajouter que lorsque deux êtres n'existent que l'un pour l'autre, que par relation l'un à l'autre, l'« instrument » de leur unité, qui n'est autre que leur relation, s'identifie par essence à l'un et à l'autre (7). L'union de l'homme avec Dieu ne saurait évidemment être assimilée à ce cas limite : ce serait déifier l'homme que d'en faire la réplique adéquate de Dieu et il ne s'agirait plus de l'homme tel qu'il est ; tel n'est pas le dessein de la Sagesse de Dieu. La foi ne s'identifiera donc, ni quant à son essence ni quant à sa réalité, aux formes des termes extrêmes qu'elle unit : la foi conserve un mode humain, même quand elle atteint le mystère de Dieu avec la plus ineffable pureté ; elle demeure en retour surnaturelle dans le plus humble de ses assentiments. On se tromperait donc en faisant de la foi une relation à Dieu dans laquelle l'homme se résorberait en acquiescement pur. Mais on commettrait une erreur non moins grave en ne voyant dans la foi qu'un élément accessoire de notre union à Dieu (8), et partant de notre justification : pas d'union possible avec Dieu sans la foi, laquelle est la première des vertus théologiques non seulement au titre de condition antécédente, mais en ce sens qu'elle demeure d'une manière toujours actuelle le fondement de tout l'édifice (9). La foi participe donc d'une manière intrinsèque à l'union dont elle est le

principe : il convient dès lors que nous la trouvions marquée à l'effigie de Dieu en tant qu'il daigne s'offrir à l'homme, comme à l'effigie de l'homme en tant qu'il est appelé à s'unir à Dieu.

Or la foi est conçue par Dieu dans l'amour qu'il nous porte, en vue de notre assimilation à l'Amour qu'il est, grâce à l'amour que nous lui rendons ; du côté de Dieu la foi est bercée et accueillie par l'Amour : elle doit, en retour, du côté de l'homme, naître dans l'amour et s'épanouir dans l'amour ; et si la foi humaine va de l'idée à l'idée en passant par les faits (10), la foi surnaturelle va de l'Amour à l'Amour en passant par les réalités créées (n) : il y a dans les deux cas une régulation analogue de l'instable par l'absolu, parfaite dans le second, en figure et en ébauche dans le premier. On dira que ce n'est pas particulier à la foi, et que si notre inférence était vraie elle prouverait trop, puisque ce qu'elle permet de conclure relativement à la structure de la foi elle l'entraînerait universellement. Mais précisément la foi *inaugure* un ordre neuf, puisqu'elle est au cœur de l'homme le premier effet de la grâce (69), puisqu'elle n'est d'autre part rendue possible quant à son contenu que par le message du Christ (12) et quant à son exercice que par l'incarnation rédemptrice. L'ordre de l'union hypostatique transcende suffisamment celui de la création pour que la foi, qui est immédiatement, premièrement et adéquatement mesurée par lui, réalise d'une manière excellente et distinguée ce qui appartient en effet à toute la création : procéder de l'Amour, manifester la Bonté de Dieu, communier à l'Amour. La comparaison de la foi aux autres créatures nous permet simplement de vérifier à un point de vue plus surnaturel l'inférence qui nous a servi de point de départ : plus une union est intime et plus les réalités mises en œuvre pour la faire naître concourent à sa production d'une manière intrinsèque, plus aussi ces réalités se trouvent en profonde affinité de structure avec les termes qu'elles mettent en présence, envisagés précisément sous celui de leurs aspects par lequel ils se trouvent mis en présence. Comme le Fils par nature et lui seul « est l'empreinte de la substance de Dieu » (13), ainsi la foi et elle seule porte-t-elle l'effigie du dessein par lequel Dieu se communique à la créature. Nous sommes donc fondés à conclure, d'une manière sinon exclusive du moins singulièrement préférentielle, qu'il revient à la foi, par essence, de se développer au cœur de l'homme dans l'amour, tout de même qu'elle est conçue, en la Sagesse divine, dans l'Amour : à l'initiative libre de Dieu doit répondre l'acquiescement (14) libre de l'homme ; de conclure également que l'ordination divine de la foi à l'amour entraîne que l'amour n'est pas seulement une conséquence possible de la foi, mais qu'il en est un facteur constitutif : c'est la structure même de la foi qui doit se trouver marquée au coin de

l'amour en vertu de la finalité à laquelle elle répond. Or, qu'il s'agisse d'amour ou de liberté, et les deux choses interviennent de concert aussi bien dans la genèse de la foi que dans la foi constituée, c'est la volonté qui est en cause : son intervention se trouve donc bien requise en droit.

La volonté se trouve donc requise pour ainsi dire de droit divin, parce que c'est Dieu tel qu'il est qui invente la foi ; mais l'intervention volontaire n'est pas moins requise de droit humain, parce que le croyant c'est l'homme tel qu'il est : ce sont toujours les deux mêmes pôles dont nous découvrons l'influence efficace. Il n'y a pas d'acte humain qui ne repose sur une motion volontaire : en sorte que l'homme ne serait pas adéquatement lui-même dans son premier contact spirituel avec Dieu, si la volonté ne jouait là qu'un rôle extérieur concernant les préambules ou les conséquences ou même l'exercice de l'acte mais non pas son essence. Or, c'est, comme nous l'allons voir dans tout ce chapitre, l'originalité de la foi que de faire reposer l'équilibre d'une démarche formellement intellectuelle sur une sorte de tension volontaire qui y est nécessairement incluse au double titre de condition sine qua non et de finalité efficiente (15). A n'envisager les choses que du point de vue de la connaissance, il y a certainement là une rupture d'équilibre qui constitue une imperfection ; mais de ce que l'activité volontaire fait intrinsèquement partie de la foi, il résulte en retour que le sujet humain se présente, dès le principe de son union à Dieu, avec toutes ses virtualités essentielles : semblable harmonie mérite d'être notée, puisqu'elle répond singulièrement au dessein même de la foi. Pourquoi, maintenant, l'adhésion à la Vérité première se révélant requiert-elle, du côté de l'homme, une motion volontaire, et comment en reçoit-elle l'appoint, c'est ce que nous allons examiner en considérant successivement la foi dans sa genèse puis dans son achèvement.

2. La première de nos deux questions, relative à la genèse, est assez simple et se présente sensiblement dans les mêmes termes, en quelque point qu'on envisage le développement de la foi ; cette question existe déjà dans la foi humaine, laquelle n'aboutit à un assentiment qu'en prenant appui sur une confiance et même sur un engagement dans lesquels l'intervention volontaire est évidente. Qu'il s'agisse de la « foi » que nous accordons au savant en ce qui concerne les objets de sa compétence, ou de celle avec laquelle nous accueillons les assertions familières de notre prochain immédiat, le mécanisme est toujours le même : dans l'impossibilité où nous sommes de connaître tel fait ou telle vérité par leurs causes propres, nous prenons le parti de tenir pour vrais à leur sujet des témoigna-

...Q

?

»1

|, , I*** <>
' ' O

t

7

ges que les signes patiemment observés nous font raisonnablement considérer comme véridiques. Nous prenons le parti : et c'est à cette détermination, fondée en raison mais non pas adéquatement réductible à la raison, que nous nous référons implicitement dans les cas où les assertions de notre interlocuteur nous paraissent plus difficilement acceptables : la volonté apportant, sous la forme d'un principe réflexe univoque, la plus value rendue nécessaire par la carence d'intelligibilité. En définitive, le sujet est déterminé et se trouve dans l'état de certitude (16) ; mais tandis que cette détermination est obtenue dans la science par l'intelligence seule, elle l'est, dans la foi, par la complémentarité de l'intelligence et de la volonté. Tel est le fait banal qui s'impose à la plus élémentaire observation et qui trouverait plus ample confirmation si on envisageait, outre la foi, l'opinion qui en est, du moins au point de vue naturel, la préparation : l'intervention volontaire a même proportionnellement plus de poids dans l'opinion que dans la foi, parce que précisément la part de détermination intelligible y est beaucoup moins grande : l'opinion comporte en effet, au contraire de la foi, la crainte *légitime* de la vérité de l'hypothèse non adoptée, mais elle consiste, tout comme la foi, en ceci que l'esprit est fixé par la volonté sur l'hypothèse tenue pour vraie et sur les motifs qui l'appuient. Nous n'avons pas à nous étendre sur ces généralités. Il est par ailleurs à peine besoin de préciser qu'elles s'appliquent au cas de la foi divine. Dieu est le seul témoin qualifié de ce qui le concerne ; nous le croyons, lorsqu'il parle, en vertu de sa véracité, et nous croyons qu'il a parlé en vertu des signes qui accompagnent d'ordinaire cette parole : telle est bien l'articulation caractéristique de toute foi raisonnablement fondée, et nous l'avons minutieusement analysée au chapitre précédent.

Nous avons d'ailleurs vu que les signes du fait que Dieu a parlé ne peuvent avoir, abstraitement considérés, la valeur apodictique qu'on veut quelquefois leur attribuer. Ils engendrent une certitude de crédibilité, maximum en son ordre, mais qui relève du même genre que celle de la foi humaine ; et cette certitude repose sur une intégration volontaire très semblable à la complémentarité dont nous parlions à l'instant. Newman remarquait avec beaucoup de finesse que dix mille difficultés ne font pas un doute (17) : mais on doit noter, en retour, que dix mille raisons ne font pas une certitude. Difficultés ou raisons relèvent en effet de l'intelligence seule, tandis que doute et certitude sont, comme nous aurons à le redire, des états du sujet (18) tout entier, bien que l'élément intellectuel y ait une part prépondérante. Ce qui fait passer du motif raisonnable à la certitude ; ou ce qui permet la sommation de raisons au terme de laquelle se trouve la certitude ; ou enfin, pour reprendre une expres-

sion employée ci-dessus (19), ce qui distingue, la crédibilité formellement prise d'avec la crédibilité adéquatement prise : c'est que, du côté du sujet humain, la reconnaissance d'une fin désirée et aimée devient dans le second cas explicite, en sorte que chacun des motifs prend, en fonction de cette fin (20), une valeur de bien qui d'une part en renforce la portée individuelle, qui d'autre part rend possible une sommation homogène (21). Et si les grâces d'illumination donnent au futur croyant et au croyant lui-même l'intelligence des « raisons de croire », les grâces d'inspiration lui intiment l'excellence de la fin (22) qu'il poursuit et des instruments qui sont propres à la réaliser. On se gardera de voir là deux processus disjoints se développant chacun pour son propre compte ; nous reviendrons plus loin sur le dynamisme de l'interférence entre intelligence et volonté. Notons seulement pour le moment que la distinction des puissances ne doit pas faire oublier l'unité du sujet, grâce à laquelle l'existence d'une finalité et d'un amour rectifie la hiérarchie des valeurs rationnelles apparentes, ou bien altère les valeurs réelles (22).

Q

11

Ceci suffit d'ailleurs à soulever une question qu'il est important de résoudre avant d'engager une analyse quelconque : est-il légitime d'admettre *en droit* une plus value intelligible qui est d'origine volitionnelle ? Les nécessités pratiques de l'action dans un monde contingent obligent évidemment à le faire, mais ne voyons-nous pas que plus une décision est lourde de conséquences importantes, plus aussi nous prenons soin de purifier les conseils qui l'éclairent de toute interférence affective ? Pouvons-nous admettre *en principe* que l'engagement le plus fondamental qui soit puisse reposer sur une pareille interférence, quoi qu'il en soit d'ailleurs de la rigueur avec laquelle seront respectées les normes qui la règlent ? Nous croyons que précisément dans ce cas, et absolument parlant dans celui là seulement, on peut et on doit répondre affirmativement. Et voici pourquoi. Ni la volonté ni l'amour n'ont en eux leur propre mesure : la volonté est un poids qui se porte sur les objets qui lui sont, d'une manière quelconque, désignés ; et c'est cette tendance, considérée dans l'enchaînement de ses phases, qu'on appelle l'amour. L'amour est bien, de soi et dans son principe, aveugle, avant de se muer en une clairvoyance supérieure s'il a été convenablement dirigé. Et comme d'autre part la nature spirituelle l'emporte sur toutes les autres, nous sommes capables d'aimer les réalités qui nous entourent beaucoup plus qu'elles ne sont aimables : tandis qu'à l'inverse nous sommes bien incapables de les connaître autant qu'elles sont connaissables (23) ; l'amour constitue par conséquent une réserve à la fois précieuse et redoutable. Précieuse parce que sans elle nous ne pourrions jamais atteindre les

choses *telles qu'elles sont*, nous ne pourrions jamais remédier au retard ontologique dont notre connaître est affecté (24) ; sans un amour pas d'autre connaissance que celle de l'actuel, pas d'idée dirigeant les faits, point de foi et partant point d'agir. Redoutable, parce que l'amour qui doit toujours, en quelque façon, déborder le connaître peut errer : nous avons découvert, en tel objet un certain bien, conscient d'ailleurs de le minimiser par une appréhension intellectuelle médiate ou abstraite ; nous nous prenons à aimer, et l'amour, pour retrouver ce bien ce bien tel qu'il est, franchit le seuil assigné par la vue de l'esprit ; nous ne nous trompons pas nécessairement, mais nous ne sommes pas non plus assurés de retrouver adéquatement la réalité (25). Le risque d'erreur est d'autant plus grave que l'objet a plus d'importance, et c'est précisément ce risque que nous cherchons à conjurer dans les cas où il serait tout à fait irréparable, en poussant jusqu'à l'extrême limite le contrôle rationnel de l'amour ; mais quoique nous fassions, jamais la mise en œuvre de l'amour n'est en droit justifiable par motifs rationnels.

Nous n'évoquons ces résultats de la plus courante expérience que pour les rapprocher de leur véritable cause ; nous venons en effet d'observer une symétrie de comportement entre les deux puissances intellectuelle et volontaire : retard de la première, avance de la seconde ; et comme c'est la première qui, par essence, doit être régulatrice, l'équilibre qui en résulte ne peut être qu'un compromis. Voilà du moins ce qui se produit et ne peut pas ne pas se produire tant que l'objet qui nous fait face n'est pas aussi aimable que nous sommes capables d'aimer (23) : la plus value volontaire et affective risque d'être aberrante parce qu'il ne lui correspondra aucune réalité, et tel est bien le fond de la difficulté que soulevait l'engagement du croyant ou du futur croyant : l'amour de la fin poursuivie peut-il légitimement valoriser les motifs de croire ? dix mille raisons peuvent-elles devenir une certitude (26) ?

Mais on voit que, précisément dans ce cas, la difficulté disparaît en même temps que sa cause : il n'est plus vrai que nous soyons capables d'aimer plus que l'objet n'est aimable, lorsque c'est l'objet lui-même qui est en nous la mesure de l'amour ; or la fin n'est aimée que parce qu'elle est premièrement le principe actif de l'amour: l'amour ne peut donc aller au-delà de la fin ultime, pas plus que le jet d'eau ne peut remonter au dessus de sa propre source. Autrement dit, il est métaphysiquement impossible de supposer qu'un être puisse aimer sa fin plus qu'elle n'est aimable, cela voudrait dire qu'il a une autre fin que celle là ou que sa nature implique contradiction. L'être en quête de sa fin suprême peut donc, d'une manière parfaitement légitime, se servir de l'amour qui le porte

pour effectuer une transvaluation intelligible qui risquerait fort, en tout autre cas, d'être un postulat arbitraire. Or c'est bien de fin suprême qu'il s'agit, pour le croyant qui possède Dieu comme pour l'incroyant qui le cherche. On sait avec quelle espèce d'égoïsme farouche, mais combien légitime et émouvant s'il est sincère, l'âme en quête de la vérité de la vie n'envisage toutes choses et Dieu lui-même que dans la mesure où elles intéressent leur propre destinée; mais on sait aussi avec quelle jalousie extatique et scrupuleuse les saints s'attachent à n'avoir pas d'autre bien que le bien de Dieu (27). Or, qui ne voit que c'est ici et là, la même équation fondamentale qui est en cause : la fin suprême de l'homme, c'est Dieu. La conversion consiste précisément à passer de la première lecture à la seconde. de la lecture sainement égoïste à celle du saint, c'est-à-dire à prendre comme système de référence Dieu et non plus soi-même ; mais c'est bien la même vérité qui se trouve, dans les deux cas, subjectivement circonscrite et objectivement affirmée. Concluons donc : si Dieu est, dans la vue de la foi, fin ultime, si d'autre part la poursuite d'une telle fin rend légitimes les valorisations rationnelles et intelligibles qui procèdent de l'amour : c'est qu'en *droit* et non pas seulement en fait, l'interférence entre l'intelligence et la volonté que nous avons pressentie nécessaire à l'équilibre de la foi peut s'y réaliser effectivement ; il nous reste à voir comment, mais il devient ici nécessaire de distinguer la préparation de la foi d'avec la foi elle-même, ainsi qu'une remarque bien simple va nous le montrer.

L'amour que nous assimilions à la tendance de la volonté vers l'objet aimé devient en effet repos lorsque l'objet est effectivement atteint : le moindre de nos actes humains manifeste cette économie de l'amour qui commence avec le désir et s'achève dans la fruition ; ces deux phases sont généralement successives quand l'agir se déploie dans l'ordre matériel, mais elles tendent à coïncider s'il s'agit de la possession immanente de biens spirituels : le désir demeure au sein même du repos sous la forme d'une permanente capacité de recevoir, en sorte que la satisfaction parfaite n'est jamais satiété. L'amour pourrait donc être comparé à une sorte de canevas extensible sur lequel serait brodé le dessin intelligible de l'acte humain : les alternances fondamentales demeurent les mêmes, mais elles offrent des perspectives différentes selon qu'elles se trouvent plus étendues ou plus ramassées, en tension ou en repos. Or, si l'amour ne connaît pas, dans la foi, la parfaite stabilité réservée à la vision, la différence est de ce point de vue beaucoup plus grande entre l'incroyance et la foi qu'entre la foi et la vision : la trame volontaire de l'acte humain se trouve, dans la foi, au repos presque parfait si on prend comme terme de comparaison l'état de tension qui

le caractérise au cours de la préparation à la foi. Il faut donc regarder l'une après l'autre les deux perspectives : elles mettent bien en œuvre les mêmes éléments de psychologie humaine, mais tandis que la première n'en présente l'unité que par une certaine référence à une fin qu'il faut atteindre et mériter (28), la seconde est la réalisation de cette même unité sous l'emprise de la fin possédée et gratuitement accordée. On passe de l'unité d'un mouvement à celle d'un acte. Nous commencerons par la première conformément à l'ordre génétique.

SECTION B. CONJONCTION. DANS L'INTENTION DE LA FOI, DU VOLONTAIRE ET DE L'INTELLIGIBLE

I. l'intention de la foi. sa nature

43. EXTENSION ET ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE L'INTENTION DE LA FOI.

i. Les actes accomplis au cours de la démarche qui prépare la foi, l'acte de foi lui-même, sont bien entendu des actes humains ; à ce titre, ils réalisent la conjugaison des deux activités intellectuelle et volontaire qui se retrouve dans tout acte humain. Notre tâche consistera moins à examiner ce statut générique que nous supposons connu, qu'à préciser comment la transcendance de la fin qui est propre à la foi modifie le comportement habituel. Rappelons cependant d'un mot que chacun de nos actes, pourvu qu'il soit réfléchi, c'est-à-dire véritablement humain, requérant le concours de l'intelligence et de la volonté, ce concours se retrouve semblablement dans les trois grandes phases qu'il est classique de distinguer : intention, élection, exécution. L'intention consiste à relier à la fin ultime ou au souverain bien l'acte particulier qu'il s'agit d'accomplir et qui n'a pas d'autre justification que cette référence ; l'élection est le choix, entre plusieurs moyens, de celui ou de ceux qui sont le plus propres à la réalisation visée ; l'exécution enfin est la mise en œuvre consciente du faisceau des moyens adoptés. On peut distinguer, à l'intérieur de chaque étape, une phase plus spéculative et une autre plus pratique ; et enfin, relativement aux différentes phases : une incidence de l'intelligence qui propose, discerne ou commande, et une incidence de la volonté qui consent, approuve ou exécute. Cette analyse, que ceux de nos lecteurs rompus à la scolastique connaissent parfaitement, a l'avantage de mettre en une vive lumière la constante corrélation entre nos deux puissances spirituelles, chaque détermination intellectuelle étant la mesure d'une intervention volontaire, laquelle commande à son tour immédiatement une nouvelle démarche de l'intelligence. On est ainsi conduit, de la fin humaine ultime au re

dans l'acte qui la réalise partiellement, par douze temps alternativement intellectuels et volontaires qui sont logiquement successifs encore qu'ils puissent être réellement concomitants : l'intention de la fin et le choix des moyens pouvant être simplement immanents à l'exécution elle-même. C'est même cela qui, en droit, devient la règle, à mesure que l'acte dont il s'agit est plus purement spirituel et n'intéresse que la perfection du sujet : les deux activités intellectuelle et volontaire, au lieu d'être engrenées l'une dans l'autre, à la manière dont les échappements du balancier mesurent les rotations de la roue motrice dont ils requièrent l'impulsion, tendent à devenir mutuellement inclusives, un peu comme un gyroscope régularise et modifie par son mouvement propre les oscillations de l'ensemble dont il fait partie. On peut songer à conduire l'analyse de la foi en la calquant, phase par phase, sur celle de l'activité humaine naturelle, et c'est ce qu'a fait avec fruit le P. Gardeil : nous ne pouvons que renvoyer à son ouvrage (29) les lecteurs qu'intéresse une systématisation un peu technique. Ayant rappelé ces généralités qui constituent en quelque sorte les normes communes de l'agir humain, nous allons maintenant examiner les propriétés originales des actes qui intéressent la foi, soit dans sa préparation, soit dans son exercice. On pressent tout de suite la raison pour laquelle le statut de ces actes n'est pas adéquatement réductible à celui que nous venons de rappeler ; la foi a Dieu pour fin et pour objet (30) : et comme la fin de l'action morale fait sentir son influence dès le stade de la préparation éloignée, il est impossible que la substitution de l'objet divin à un objet connaturel n'ait pas une répercussion dans la structure des actes qui, même d'une manière lointaine, sont ordonnés à la foi.

2. Commençons donc par l'activité antécédente (31) à l'infusion de la foi (32) : elle doit aboutir à la réception de la grâce à laquelle le premier acte de foi est concomitant, et de ce côté le terme de la démarche que nous voulons analyser se trouve fixé avec assez de précision. Il n'est pas aussi aisé de déterminer avec rigueur le terme initial, c'est-à-dire l'ensemble des conditions auxquelles l'homme doit satisfaire pour que la possibilité où il se trouve d'accéder à la foi passe de l'abstrait au concret, du logique au réel. La vie de celui qui reçoit le baptême à l'âge adulte peut être en effet considérée comme constituant tout entière une préparation à la foi : puisqu'il en est bien ainsi, objectivement, dans l'intention divine. Si l'on veut circonscrire pour la mieux étudier la période de l'« avant foi », il faut tout d'abord préciser, quelles sont les possibilités qui appartiennent à l'homme en vertu de ses seules forces naturelles, et quelles sont celles qui ne lui échoient qu'à la faveur d'un secours *spécial* (33) de Dieu : ce secours, que nous

avons appelé grâce « actuelle » (34), est accordé par Dieu, avant l'infusion de la grâce « habituelle », chaque fois que le bien véritable de l'homme le requiert. Comme la grâce actuelle n'est pas moins substantiellement surnaturelle que la grâce habituelle et se trouve donc lui être fondamentalement homogène, il semble requis, en bonne logique, de faire commencer la préparation à la foi avec la mise en œuvre des possibilités de la seconde sorte tandis que les possibilités de la première sorte, reposant sur les seules forces naturelles, ne sauraient être, du côté du sujet humain, intégrées à l'« intention de la foi ». Tout revient donc à fixer la ligne de partage entre ce que l'homme peut ou ne peut pas atteindre par ses propres forces. *Le Concile du Vatican* nous apporte un important appoint : nous avons vu en effet que l'existence de Dieu « peut être connue avec certitude par la lumière de la raison naturelle » (35), et nous devons, dans notre perspective théologique, tenir cette vérité pour acquise (36). Mais la raison peut-elle aller plus loin ? Il sera opportun ici de rappeler la remarque que nous avons faite, en traitant de la certitude-évidence de crédibilité, laquelle, on s'en souvient, a pour objet le fait que Dieu a parlé et non plus celui de son existence. Dans les paragraphes qui traitent de la manière dont peut être obtenu l'appoint rationnel de la foi, le texte conciliaire ne comporte ni la clause « par la lumière naturelle de la raison » ni aucune clause équivalente ; il omet alors soigneusement ce qu'il explicite catégoriquement en ce qui concerne l'existence de Dieu. Et c'est pourquoi il faut, selon nous, placer *dans* l'« intention de la foi » la démarche concrète de crédibilité : cette démarche requiert en droit, comme en fait foi l'omission que nous venons de rappeler, des grâces actuelles qui la rendent nécessairement postérieure à l'« initium fidei » dont parle le Concile d'Orange (37).

Mais la foi n'a pas seulement une référence divine : elle est une mise en présence de Dieu et de l'homme ; il ne suffit donc pas de circonscrire la zone de l'efficacité rationnelle relativement à ce que nous pouvons savoir de la libre initiative de Dieu, il faut encore examiner ce que l'homme peut savoir, de certitude naturelle, au sujet de son propre engagement vis-à-vis de Dieu : il y a là un facteur d'une autre nature, mais non moins important pour fixer le seuil de l'« initium fidei ». Une réponse tout à fait claire à cette question est semble-t-il apportée par l'Écriture elle-même : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire que Dieu existe et que, de plus, il est un rémunérateur pour ceux qui le cherchent » (38). Croire que Dieu existe, voilà qui concerne Dieu en lui-même ; croire qu'il est rémunérateur, voilà le comportement de Dieu vis-à-vis de sa créature raisonnable : mais il est clair que pour l'homme en quête

de sa fin, ces deux aspects sont corrélatifs l'un de l'autre, inséparables en fait comme en droit. La conséquence est claire : adhérer au Dieu existant constituant, en ce qui concerne Dieu en lui-même, le maximum de la prise rationnelle et le seuil de l'initium fidei ; adhérer au Dieu rémunérateur, c'est cela qui constitue, touchant l'engagement de l'homme, le maximum de la prise rationnelle et le seuil de l'initium fidei. Cet argument suppose il est vrai que le mot croire a, dans le verset cité, un sens large, c'est-à-dire qu'il concerne la préparation à la foi et non la foi elle-même. Or cela est clair pour trois raisons.

V

Tout d'abord les mots *approcher*, *chercher*, qui accompagnent le mot croire, s'opposent au caractère actuel et certain de la prise, intelligible propre à la foi ; et cela d'autant plus qu'il s'agit d'une description très concrète : il s'agit de *celui* qui approche, de *ceux* qui cherchent (38) : l'état de celui qui adhère n'est pas l'état de celui qui cherche, et ces deux états sont, dans le même sujet et relativement au même objet, incompatibles ; celui qui cherche Dieu, et qui par conséquent ne possède pas encore la « substance des choses espérées » (1), celui-là, cependant, doit déjà croire que Dieu existe et que Dieu est rémunérateur : il doit déjà tenir, au sujet de Dieu, ces deux points essentiels, afin de pouvoir accéder à Dieu autrement.

En second lieu, le chapitre XI de l'Épître aux Hébreux, dont notre verset est extrait, décrit la foi de l'Ancienne Alliance en insistant principalement sur les événements qui l'ont manifestée et entretenue. L'objet de la promesse c'est, bien sûr, le Messie ; mais c'est immédiatement l'arche qui sauve du déluge, la naissance d'Isaac, la préservation de Moïse..., la résistance héroïque aux persécutions, l'accomplissement de prodiges visibles. On ne saurait, dans ces conditions, accorder au mot « croire » la signification précise qu'il a prise sous le régime de la nouvelle Alliance. Il désigne une « croyance » qui demeure tout engagée dans les signes qui la fondent ou l'appellent, et dont l'argument implicite serait à peu près : « Ce que Dieu a pu, il le peut encore ; si Dieu a fait ainsi, il peut faire plus encore » ; tandis qu'il y a hétérogénéité radicale entre le contenu substantiellement surnaturel de nos articles de foi et la crédibilité qui en est le vêtement rationnel. Il paraîtrait, il est vrai, aussi arbitraire de réduire la foi de Noé, d'Abraham, de Moïse et de David à une démarche de raison que de la confondre avec la foi de la Sainte Vierge, de Jean Baptiste et des Apôtres (39). Voyons ce qu'il en est : et ce sera notre troisième remarque au sujet du verset que nous interprétons.

O

Nous savons que pour commenter les passages difficiles de l'Écriture, il faut «suivre *l'analogie de la foi* et la doctrine sacrée telle qu'elle est reconnue par l'autorité de l'Eglise : telle est la règle souveraine » (40). Or notre texte se trouve précisé par la doctrine du Concile du Vatican, qu'à cause de cela nous avons exposée en premier lieu. L'affirmation « il faut croire que Dieu existe et que Dieu est rémunérateur » (38) a, nous le notions à l'instant, une portée très concrète : elle décrit l'état de *celui* qui cherche ; mais elle est également catégorique et universelle : *quiconque* cherche Dieu doit croire... Il ne s'agit donc ni d'une question de fait qui vaudrait seulement pour ceux qui, incapables de comprendre les preuves de Dieu, « croiraient », ni d'une obligation de principe qui se trouverait levée lorsqu'une circonstance singulière se trouverait en opposition avec elle : la portée est à la fois universelle et concrète, ainsi que l'avait déjà précisé le Concile de Trente (41). Dans ces conditions (42), croire (au sens précis) et prouver sont incompatibles : et si celui qui accède à Dieu devait croire de foi théologique que Dieu existe, on ne voit ni comment l'existence de Dieu pourrait être « connue [de lui] avec certitude par la lumière de la raison naturelle » (35), ni comment il éviterait la contradiction d'une foi avant la foi. On objectera que cette preuve de l'existence de Dieu est assez étrangère à la perspective de l'Épître aux Hébreux : c'est l'évidence même ; mais ce ne peut être une raison pour contester le principe d'interprétation que nous rappelions à l'instant (40). Nous ferons de plus observer que si les Israélites n'ont pas élaboré de preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, ils n'en avaient pas moins l'« évidence des signes » (43) : par exemple les théophanies, mais surtout les vicissitudes de leur histoire qui devaient leur être la preuve suffisante de l'existence d'un Dieu qui voulait être premier servi et qui par ailleurs leur voulait du bien. La doctrine du Concile du Vatican n'avait pas à attendre d'être promulguée pour être vraie ; elle repose sur des propriétés de nature qui lui assurent une validité intemporelle : l'Israélite nomade, le Grec philosophe, l'homme moderne saturé de culture ou de technique peuvent tous « connaître Dieu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, à partir des choses créées » (35) : le medium de preuve rationnelle peut bien osciller entre la métaphysique et l'histoire (44), la parallaxe divine (45) de cette oscillation est parfaitement négligeable. Nous n'avons pas à nous étendre sur la relativité des cheminements par lesquels l'homme peut atteindre Dieu rationnellement, il nous suffit de préciser la portée de notre texte en utilisant la révélation ultérieurement explicitée : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire », mais croire d'une manière large qui n'implique pas du tout l'irré-médiable obscurité propre à cette foi qui seule peut nous introduire

au mystère intime de Dieu : ce croire s'adresse implicitement et d'une manière assez lointaine à une promesse surnaturelle dont il suppose la révélation ; mais il n'est que la forme prise, dans un contexte religieux, par la réaction spontanée de l'homme en regard de Dieu qui se présente à lui.

Nous pouvons dès lors, comme nous l'annoncions, utiliser la seconde partie de notre texte, en y accordant évidemment au mot croire une valeur semblable sinon identique à celle que nous venons de lui reconnaître relativement à la première : croire que Dieu existe, croire qu'il est un rémunérateur pour ceux qui le cherchent. De même qu'au terme de la démarche qui établit l'existence de Dieu, on croit *en un sens large* que Dieu existe ; ainsi, comprenant que la destinée humaine est concernée par Dieu en quelque façon, qu'elle reçoit nécessairement une sanction immanente dont Dieu seul peut être l'auteur, on croit par le fait même, en un *sens large également*, que Dieu est rémunérateur. Voilà ce qui est requis de la part de celui qui cherche Dieu, voilà ce qui se présente comme le maximum auquel peut atteindre la lumière naturelle de la raison, tant du côté de l'initiative divine que du côté de l'engagement humain. Faut-il ajouter que ce maximum, qu'il est déjà assez délicat de préciser en principe, comporte en fait un relativisme considérable. Il ne recouvre que pour le croyant un contenu nécessairement explicite (46) ; tandis qu'avant la foi théologique, qui est propre à la nouvelle alliance, le Dieu dont l'homme est capable de prouver rationnellement l'existence est bien unique, mais il coïncide *en fait* (47) assez rarement quant à sa nature avec le Dieu véritable : la diversité des cheminements reprendrait ici toute son importance ; a fortiori en va-t-il ainsi en ce qui concerne la qualité attribuée à Dieu d'être rémunérateur. Mais peu importe, du point de vue qui nous occupe, que Dieu se nomme Idéal, ou souverain Bien, ou enfin Dieu, pourvu qu'il soit un terme transcendant qui domine la vie humaine, et qui en sanctionne l'engagement d'une manière immanente : peu importe que la récompense entrevue soit la participation à la vie divine, et premièrement la rédemption, ou la tranquillité d'une bonne conscience, pourvu que l'homme comprenne bien qu'elle est l'achèvement immanent de la destinée dont il a découvert les requêtes : comprenne en conséquence qu'il lui est aussi impossible d'accéder à cette récompense s'il refuse les exigences corrélatives, que d'en être frustré s'il les observe. On se souvient que, selon S. Thomas. Dieu évite, fut-ce par un miracle, toute erreur trop grave, et par conséquent préjudiciable, en ce qui concerne ces options fondamentales (48).

7

;

En résumé, le maximum auquel l'homme puisse parvenir ration-

nellement, est en même temps le minimum exigible de celui qui cherche Dieu : il doit prendre conscience d'une manière certaine d'un terme transcendant qui mesure immédiatement et règle infailliblement sa propre destinée, par le truchement d'une finalité immanente à sa nature. L'idée de cette réalité transcendante, la conscience de cette finalité peuvent être, au début, peu explicites : il suffit qu'elles le soient de cette manière propre qui leur permettra de devenir *principe d'action*. Tel est donc le terme origine du processus que nous avons à examiner et qui s'achève avec l'infusion de la foi. Ce segment psychologique doit être appelé *intention de la foi*, parce que le futur croyant qui le parcourt se trouve objectivement sous la mouvance de la foi à laquelle il se prépare. Une hypothèse qui n'est d'abord qu'un énoncé, possible sans doute mais lointain et abstrait, devient un projet et constitue *l'intention de l'action* au moment où elle suscite soudain un certain intérêt concret tout orienté vers la réalisation ; et cette intention de l'action demeure présente et agissante dans le sujet dont elle polarise toutes les forces jusqu'à ce qu'elle ait abouti. Semblablement, l'existence d'un absolu, l'existence d'une finalité interne, naturelle, portant l'homme vers cet absolu, peuvent n'être tout d'abord que des énoncés certains, mais abstraits et universels : ils deviennent concrets et, non sans le secours de Dieu, efficaces, lorsque l'homme prend conscience de lui-même et de sa *propre destinée*, lorsqu'il désire savoir si l'absolu qu'il a découvert le concerne personnellement et peut certainement entrer en rapports personnels avec lui. Alors commence Γ « intention de la foi » qui transpose la finalité naturelle du côté de son terme, en même temps qu'elle la resserre quant à son enracinement dans le sujet.

On voit donc que les deux ordres de l'intention et de l'élection ne sauraient être envisagés comme strictement successifs, dans la foi moins que dans tout autre cas. Si l'intention précède, elle n'en est pas moins sous-jacente et concomitante à tous les choix qu'elle inspire et dirige, stimule et contrôle. Elle est comme un canevas extensible dont la motion conjuguée du secours de Dieu et du désir de l'homme peut agrandir ou resserrer les mailles : la physiologie de chacun des actes qui introduisent progressivement la grâce de la foi demeure intrinsèquement la même, mais l'enchaînement de ces actes peut présenter une accumulation extrêmement variable : et nous constatons d'ailleurs que la durée qui s'écoule entre l'instant où l'homme prend conscience de sa destinée et celui où il devient croyant, peut être pratiquement nulle ou bien couvrir toute une vie (49). C'est en nous demandant ce qui différencie ces cas que nous mettrons en évidence l'élément essentiel de l'intention de la foi.

3. Laissons de côté l'incidence divine de cette question : le temps propre de la conversion, comme la conversion elle-même, ne relève en dernier ressort, que de la mystérieuse prédestination ; contentons-nous de noter que ce mystère recouvre, de la part de Dieu, un choix libre et un amour que nous allons précisément retrouver dans l'intention de la foi. Du côté de l'homme en effet, c'est bien un amour nouveau qui est en cause dès qu'un bien se manifeste d'une manière nouvelle ; et lorsque ce bien est, par hypothèse, le plus grand de ceux auxquels nous pouvons prétendre, l'amour qui lui fait face est la règle de tous les autres amours. Or ce bien le plus grand, c'est l'idéal dans la réalisation duquel chacun d'entre nous fait consister sa propre destinée. Trois facteurs en commandent la valeur efficace : l'authenticité objective, la valeur fonctionnelle, l'attrait affectif. Examinons-les, par ordre.

a. Le bien (ou le vrai) infini, et lui seul, est (50), absolument parlant, capable de mouvoir le sujet spirituel humain dont les puissances supérieures s'ouvrent en effet sur l'infini, soit par l'intelligibilité (51), soit par le désir (52). Ce bien infini c'est Dieu ; mais s'il était reconnu d'emblée dans son excellence totale, c'est-à-dire avec le cortège des moyens que lui-même met à notre disposition pour l'atteindre, la question que nous avons ici à débattre ne se poserait pas : cet objet infiniment bon jouerait adéquatement son rôle de fin et serait, de notre côté, parfaitement aimé. Mais parler de conversion, c'est supposer qu'il n'en est pas ainsi, c'est supposer que l'idéal ne pourra être, au début, désigné avec justesse ; de là le premier de nos trois facteurs : plus l'idéal explicitement envisagé sera proche du souverain bien véritable, plus son *authenticité objective* sera grande, mieux aussi il sera de nature à entraîner un engagement véritable (53).

Tel n'est pas cependant le facteur essentiel : la fin, en effet, ne meut pas principalement en tant qu'elle est telle ou telle, mais principalement en tant qu'elle est fin ; ce qui intéresse le dynamisme du sujet c'est la *réalité* de l'objet qui le commande, plus encore que sa spécificité ; en d'autres termes nous nous portons vers les choses et non vers les idées qui les font saisir. C'est cette dominante, dont se trouve affectée l'existence concrète du point de vue de l'agir, que traduit la *valeur fonctionnelle* de l'idéal : le *même* idéal peut en effet commander, en des sujets différents, des engagements différents ; le rigoureux enchaînement de l'agir, que doit déclencher la fin *appréhendée comme fin*, se trouvera réalisé dans tel cas, pas dans tel autre : parce que l'idéal sera saisi, ici seulement comme idée, là également comme réalité, en sorte qu'il remplira dans le second cas seulement la fonction efficace qui,

normalement, lui mérite son nom. Il arrive d'ailleurs habituellement que la valeur fonctionnelle compense ce qui manque du côté de l'authenticité objective : la sincérité qui se conforme aux principes posés a, *provisoirement du moins*, plus d'importance que la lucidité avec laquelle ces principes sont aperçus ; l'inclination vers le bien, le bien *en tant qu'il fait face à cette inclination* l'emportent sur l'authenticité rigoureuse de ce même bien. C'est d'ailleurs ce qu'insinue S. Thomas par une locution bien connue : « Le commencement de la foi relève du sentiment, en tant que la volonté détermine l'intelligence à accorder assentiment aux réalités de la foi. Mais cette volonté n'est ni un acte de charité ni un acte d'espérance, mais *un certain désir du bien promis* » (54). Le bien promis n'est pas explicitement Dieu, car dans ce cas l'inclination affective qui porte vers lui serait espérance ou charité, vertus qui supposent la foi et ne peuvent donc lui être génétiquement antécédentes ; le bien promis c'est le bien qui fait face à la destinée dont l'homme prend conscience, et qui peut très bien, sous le couvert d'une désignation partiellement et inconsciemment fautive, coïncider objectivement avec Dieu lui-même. Redisons-le : nous ne nous portons pas vers les idées mais vers les réalités : et c'est pourquoi Dieu peut en quelque sorte dissimuler la véritable réalité, la sienne, sous les idées innocemment erronées de ceux qui le cherchent sans pouvoir encore le nommer. Nous voyons de plus que, pour S. Thomas, ce « bien promis » ne se trouve intégré à la genèse de la foi que médiatement, tandis qu'il revient à l'inclination de nature (55) d'être immédiatement motrice. Le « bien promis » n'intervient que parce qu'il suscite une transposition progressive de l'appétit, laquelle se traduit par une pression de plus en plus accusée sur l'intelligence : autrement dit, le « bien promis » intervient surtout, ainsi que nous l'avions annoncé, en tant qu'il est fin. Il y a d'ailleurs un choc en retour : car tout assentiment, même encore imparfait, de l'intelligence, entraînera une saisie plus nette de l'idéal, en d'autres termes une majoration de son authenticité objective, d'où résultera normalement un approfondissement de sa valeur fonctionnelle. Nous commençons de découvrir ici, du côté des objets, la réciprocité que nous retrouverons du côté des puissances : c'est parce que le même bien peut être envisagé soit en lui-même dans sa spécificité, soit en tant qu'il est fin du dynamisme d'un sujet, que les constantes interventions de l'intelligence et de la volonté se résolvent dans une unité que nous appellerons un peu plus loin involution.

Revenons pour le moment au troisième des facteurs qui commandent la valeur efficace de l'idéal : l'attrait affectif. Nous désignons par là l'impulsion intime déterminée dans la volonté du

sujet par la présentation globale du bien, envisagé sous la double modalité qu'exprimaient nos deux premiers facteurs ; cet attrait affectif c'est l'amour, ou plus exactement c'est ce qui deviendra l'amour et qui n'est, comme il convient à l'ordre de l'intention, qu'un amour commençant. Il paraît tout d'abord inutile de distinguer ce troisième élément, puisqu'il est impossible de parler du rôle du bien en tant qu'il est fin sans supposer une inclination lui faisant face. S'il s'agissait d'une activité connaturelle à l'homme, il est clair que nous ne pourrions voir, entre nos deux premiers facteurs qu'une distinction formelle et abstraite et que nous devrions considérer le troisième comme le simple corrélat de leur indissoluble unité ; mais nous sommes ici dans un cas tout à fait singulier, et la distinction réelle entre l'authenticité objective et la valeur fonctionnelle entraîne inévitablement une seconde disjonction non moins réelle que nous devons maintenant examiner. C'est qu'en effet le « bien promis » sera en fait, aimé comme fin, plus qu'il ne mérite de l'être de par sa nature telle qu'elle est explicitement connue.

b. Cela est nécessaire, cela est possible. Nécessaire d'abord, en raison de l'engagement humain aussi bien que du dessein divin ; rappelons la dissymétrie fondamentale que nous avons déjà signalée : nous sommes capables d'aimer les réalités créées plus qu'elles ne sont aimables, tandis que nous sommes incapables de les comprendre autant qu'elles le peuvent être (23). Or, l'amour qui nous incline vers notre fin, c'est l'amour maximum dont nous soyons capables ; et puisque d'autre part le futur croyant, même s'il connaît Dieu, ignore s'il peut l'atteindre effectivement, il en résulte que l'idéal qui le meut demeure trop engagé dans l'univers créé pour répondre adéquatement à son amour : ce n'est pas là un accident, c'est un fait de structure qui exprime tout simplement que l'homme est fait pour une fin transcendante, fin qu'il pressent comme but beaucoup plus qu'il ne la peut intelligiblement découvrir. Cette majoration qui pouvait paraître illégitime est d'ailleurs incluse dans le plan divin puisque sans elle l'acte humain ne pourrait jamais se dégager d'une mesure conceptuelle nécessairement limitée ; et, dans la vue de Dieu, l'excès de l'attrait affectif se trouve parfaitement justifié, parce qu'en fait c'est Dieu qui, implicitement, est désiré et déjà aimé dans l'idéal qui en tient provisoirement la place. L'homme est « contraint par la nécessité de la fin » (56). contraint à un amour dont aucune réalité créée ne peut être digne : Dieu alors se laisse en quelque sorte contracter sous les espèces intelligibles de l'idéal pour offrir à l'amour naissant de sa créature son véritable objet : c'est sa manière à lui, discrète et respectueuse, d'inventer la foi dans l'Amour, tout comme il revient à la manière humaine d'être obscure et un peu haletante.

n

F
i x ~

fi# >

ADHÉSION DE FOI ET SENTIMENT

En second lieu la majoration de l'attrait affectif est possible. Tout d'abord du côté de l'homme en ce sens qu'elle n'est pas contradictoire, et nous n'avons ici qu'à rappeler une troisième fois notre axiome : nous nous portons vers la réalité, non vers les idées qui la font saisir ; la médiation de l'idée est en effet, de soi, inadéquate ; elle peut l'être plus ou moins, mais il y a toute présomption pour qu'elle le soit notablement lorsqu'il s'agit d'une réalité qui dépasse l'homme puisque, par hypothèse, elle en est la fin. On ne saurait donc objecter que la disjonction de l'attrait affectif d'avec les facteurs précédents constitue une rupture intelligible : elle se trouve déjà en germe dans l'acte humain normal, mais elle est tout naturellement amplifiée dans le cas, unique, où l'agir humain doit recevoir d'une fin transcendante sa justification plénière. Cependant une possibilité qui n'est qu'une non contradiction n'entraîne évidemment pas une réalisation effective. Celle-ci relève en définitive, dans le cas qui nous occupe, de la libre initiative de Dieu : nous ne pouvons certes le montrer positivement, mais nous pouvons du moins nous en rendre compte par inférence négative. Il nous suffit de revenir un instant sur l'organisation interne de la motion idéale telle qu'elle se trouve agissante dans l'intention de la foi, en la comparant à ce qu'elle est dans l'activité connaturelle. Or nous observons une sorte de renversement ; c'est en effet l'authenticité objective qui, *en droit*, commande tout le dynamisme de l'agir : c'est la qualité du bien qui lui mérite d'être pris comme fin et de devenir par là principe d'une intention volontaire efficace ; il ne suffit pas que l'intention soit sincère ou que la fin soit bonne pour que l'acte soit bon : il est certains objets dont les meilleurs désirs sont impuissants à exorciser la malice intrinsèque. Sans doute ne faut-il verser dans aucun socratisme et ne faut-il pas réduire l'action à un simple corollaire de prémisses raisonnables : il n'en reste pas moins que le principe fondamental de la rectification de l'appétit c'est l'estimation juste du bien qui lui fait face ; et si la conscience erronée peut, en certains cas, excuser, la manière même dont on le justifie montre bien qu'il n'y a là qu'une anomalie. Les phases successives de l'intention de la foi s'enchaînent au contraire, comme nous l'avons constaté, à la faveur d'une plus value volontaire, irréductible à une saisie intelligible, et qui ne s'explique que par référence à son terme ultime : c'est l'attrait affectif qui stabilise en elle-même la valeur fonctionnelle, et celle-ci supplée à la carence d'authenticité objective.

Il reste évidemment à rendre raison de cette inclination pour un bien inadéquatement connu ; mais précisément cet attrait ne coïncide-t-il pas, dans le cas qui nous occupe, avec « le tout premier amour désireux de croire par lequel nous parvenons à croire en

celui qui justifie l'impie et à être régénérés par le saint baptême » ? (57) Le souverain bien n'était entrevu par l'homme que d'une manière lointaine et indécise, mais il suffit à déclencher un « certain appétit » parce qu'il est principalement envisagé comme fin. Cet appétit lui-même risquerait d'être chancelant ou tout au moins de n'être pas aussi opérant qu'il le faudrait pour aboutir : mais voici qu'un amour d'origine mystérieuse, filtrant jusqu'aux racines de l'appétit, l'affermir et le féconde. Cet amour ne s'adresse pas directement au « bien promis » dont l'excellence échappe encore : c'est au fond un amour de l'appétit lui-même, en tant que celui-ci est capable de conduire au but et se présente ainsi comme un intermédiaire à la fois obligé et déjà possédé ; l'amour des choses qui sont nôtres a bien pour effet une mise en valeur et une appropriation accrues. Or cet amour de l'inclination vers le Bien, amour de l'inclination considérée non certes en elle-même mais comme tendance, c'est bien l'« amour du croire », c'est Γ « amour [désireux] de la crédulité » (58) dont parle le Concile ; c'est un amour qui, faute d'avoir Dieu, se porte vers la foi elle-même sans cependant s'y borner, et ainsi la prépare. Dès lors nous n'avons pas à chercher d'autre explication à cet attrait affectif, ou à cette « affection pour la foi » que celle qui est proposée par le Concile lui-même : l'explication c'est « le don de la grâce et l'inspiration du Saint Esprit qui rectifie notre volonté » (57). Nous avons déjà noté que la grâce *d'inspiration* s'adresse formellement à la volonté et peut être refusée (3) ; mais nous comprenons mieux maintenant comment un tel refus peut rendre caduque toute la démarche qui l'avait précédé : l'édifice ne tient que par la clef de voûte, ôter celle-ci c'est supprimer la possibilité même de l'équilibre. L'intention de la foi reposant, par sa structure, sur l'attrait affectif, et celui-ci, à son tour, ne s'expliquant que par un secours gratuit de Dieu, faire abstraction de ce secours c'est introduire une contradiction dans l'essence même de la démarche et partant la détruire.

Nous pouvons également compléter ce que nous avons dit précédemment au sujet des fondements rationnels de la foi. Nous nous étions surtout attachés à qualifier avec précision, du point de vue de la démonstrabilité, la démarche qui conduit de la certitude de l'existence de Dieu à la certitude de la révélation : nous envisagions alors un enchaînement analytique et rationnel procédant à la manière d'une déduction, dans lequel nous avons dû, il est vrai, discerner les incidences de la volonté et de la grâce. Nous venons de voir que ces dernières relèvent d'une finalité profonde qu'on retrouverait sans doute dans tout acte humain, mais qui prend ici une place prépondérante ; c'est comme une lame de fond d'abord insensible, accordée aux mouvements en surface et parfaitement ré-

I »<a

-I c. I
Iwf

glés de la raison : elle affleure bientôt à leur niveau, les assume, les prolonge et devient irrésistible. On ne doit pas concevoir sur le type d'un parallélisme un peu matériel la conjugaison, dans l'intention de la foi, des deux aspects analytique et téléologique, rationnel et volontaire : le second permet de découvrir le dynamisme véritable qui entraîne le futur croyant vers Dieu, tandis que le premier satisfait à une requête spontanée de la nature humaine (59). L'un et l'autre sont également indispensables dans le plan actuel de la Sagesse divine ; mais, comme le remarquait Newman : « c'est l'amour du grand objet de la foi, sa contemplation attentive, la disposition à le croire tout proche... qui nous font regarder comme suffisamment prouvé ce qui en soi n'est pas fort de preuves » (60). La suppléance est unilatérale : c'est le secours divin, et surtout l'inspiration qui supplée aux raisons, non l'inverse ; et ceci suffit à montrer que la véritable trame de l'intention de la foi c'est un « amour », un « certain désir », sur lesquels se brode, comme sur un canevas indéfiniment souple, le dessin intelligible des preuves rationnelles.

II. L'INTENTION DE LA FOI COMPORTE DEUX TYPES DE MOTION DE L'INTELLIGENCE PAR LA VOLONTÉ

44. l'existence et les propriétés de ces deux types de MOTION PEUVENT ÊTRE ÉTABLIES PAR INFÉRENCES CONVERGENTES EN PARTANT DE LA NATURE DE L'INTENTION DE LA FOI.

i. L'intention de la foi étant ainsi définie quant à son essence et circonscrite quant à son extension, il convient de répondre avec un peu plus de détail à la question qui fait l'objet de cette section : Comment l'activité volontaire est-elle, au cours de la préparation à la foi, conjugée à l'activité intelligible ? Nous venons de rappeler les principes généraux qui commandent cette connexion ; nous devons maintenant en examiner la nature. Nous pouvons, pour le faire, nous placer à deux points de vue différents ; envisageant l'homme dans son essence, nous serons conduits à dégager des normes abstraites : et par la simple application des principes que nous avons posés, nous découvrirons dans l'intention de la foi deux types de motion de l'intelligence par la volonté ; considérant l'homme dans les conditions actuelles et concrètes de son engagement vis-à-vis de Dieu, nous vérifierons les conclusions de notre analyse : la foi divine se développe normalement quand les facultés du sujet spirituel humain jouent conformément à leur nature ; elle devient impossible dans le cas contraire. Avant d'aborder cette étude il

convient de dissiper une équivoque au sujet des expressions : « motion de l'intelligence par la volonté », ou « la volonté meut l'intelligence » ; elles risquent en effet d'insinuer que l'on a restitué un statut personnel à l'intelligence et à la volonté respectivement. Or il serait grossièrement erroné, non seulement de se représenter ces deux puissances comme deux « choses » se prêtant au contact et au choc, mais même d'en faire deux principes autonomes ayant chacun sa nature et son pouvoir d'action propres. A la vérité, il n'existe pas une intelligence et une volonté, mais un sujet ayant la faculté d'entrer en relation avec la réalité à des points de vue différents auxquels correspondent respectivement l'intelligence et la volonté. Ces puissances n'existent qu'en étant distinctes l'une de l'autre et ne peuvent donc, de soi, avoir d'influence l'une sur l'autre ; mais elles se rencontrent aux deux extrémités : dans l'objet qu'elles doivent atteindre, dans le sujet qu'elles déterminent. Ce qui meut la volonté, ce n'est pas l'intelligence mais c'est le bien premièrement présenté au sujet par mode intelligible ; ce qui meut l'intelligence, ce n'est pas la volonté, mais c'est le sujet fixé par la volonté sur tel aspect de l'objet avec lequel il est en particulière affinité. Ceci dit, nous continuerons à employer les locutions précitées parce qu'elles constituent une simplification commode : aucune analyse ne saurait d'ailleurs éviter un certain schématisme.

a. Nous devons même schématiser davantage ; la motion de l'intelligence par la volonté ne s'effectue en effet que médiatement : et comme il y a deux intermédiaires possibles, le sujet et l'objet, il y a a priori deux types possibles de motion. Il est clair qu'ils sont aussi inséparables l'un de l'autre que le sont, dans tout acte humain, le sujet qui l'accomplit et l'objet dans lequel il s'achève. Cependant nous envisagerons ces deux motions successivement, et ce sont elles que nous allons retrouver dans l'intention de la foi. Nous y avons en effet distingué deux incidences de la plus value volontaire ; il est facile de voir qu'à chacune d'entre elles correspond un type original de la motion de l'intelligence par la volonté : la compensation de l'authenticité objective de l'idéal par sa valeur fonctionnelle s'effectue en effet du côté de l'objet, tandis que l'attrait qui affermit et épanouit l'« appétit du bien promis » est ce qu'il y a de plus intime au sujet.

Examinons d'abord le premier cas. C'est par une détermination volontaire que nous envisageons tel ou tel objet sous l'aspect qui le fera estimer bon et laissons de côté les motifs qui conduiraient à le déprécier. C'est ce qui arrive lorsque nous passons de la considération d'un idéal trop pauvre en lui-même à celle de son rôle fonctionnel ; c'est également ce qui se passe, et d'ailleurs par voie de

conséquence, lorsque tel motif de crédibilité prend soudain une valeur nouvelle : parce qu'au lieu d'être envisagé dans sa teneur exclusivement rationnelle, il est mis en relation avec la destinée humaine (61) totale, ou avec le contexte surnaturel qui l'accompagne, ou encore avec la vérité qu'il doit introduire et qui est, en elle-même, un certain bien. Dans tous ces cas, et autres semblables, l'intelligence sera inclinée à apprécier et à juger dans un sens plutôt que dans un autre ; et si le caractère préférentiel de sa démarche est d'origine volontaire, il n'en repose pas moins, *immédiatement*, sur une présentation sélectionnée des *objets*. Le sujet se trouvant incliné par la volonté, et par la « nécessité de [sa propre] fin » (56), à considérer tel aspect plutôt que tel autre, le même sujet en tant qu'il est intelligent se trouvera sous l'emprise de la vérité dont il a fait choix et développera rationnellement les conséquences de ce choix.

La seconde des incidences de la plus valeur volontaire dans l'intention de la foi révèle un autre type de motion. Il pourrait paraître tout d'abord que l'attrait affectif, ou « amour de la foi », ne constitue qu'une sorte d'accumulation sur lui-même de l'« appétit du bien promis » : celui-ci, en effet, est bien déjà un amour, et comme la foi constitue, pour celui qui la désire, un achèvement de l'appétit lui-même, l'« amour de la foi » est, selon la locution augustinienne, un « amour de l'amour ». On ne doit pas voir là un jeu logique consistant à appliquer une notion à elle-même, grâce à une distinction purement fictive : il y a en effet, entre l'amour et l'amour de l'amour, cette différence que le point d'application du second est seul immanent au sujet puisque c'est l'amour lui-même. Mais on dira alors qu'on ne fait que retrouver, quoiqu'à un autre niveau, le mécanisme que nous venons de décrire : l'amour, l'« appétit du bien promis » constitue lui-même un certain bien, il est par conséquent digne d'être aimé ; et s'il ne constitue qu'un bien assez précaire, parce qu'il est en lui-même tout relatif à l'objet auquel il doit conduire, il suffira que l'intelligence l'envisage très formellement dans son rôle pour que se trouve parfaitement fondé l'amour de l'amour : il s'agit tout simplement de la majoration d'un certain bien, ici l'amour, par sa valeur fonctionnelle, c'est le cas déjà examiné. Mais la réalité est plus délicate. L'amour de l'amour n'est pas la répétition homogène du thème de l'amour, donnant lieu en conséquence aux mêmes variations que lui ; l'« affection de la foi » suppose des secours divins, illumination et inspiration, beaucoup plus accusés que le « premier désir du bien promis » : la preuve en est que certains auteurs pensent mieux sauvegarder le caractère rationnel de la crédibilité en ne situant le don gratuit proprement surnaturel, et avec lui la « *pius credubitatis affectus* », que dans

l'ordre d'exécution (62) et non pas déjà dans l'ordre d'intention (63). Il y aurait là l'indice d'une importante différence entre l'amour et l'amour de l'amour ; mais, comme il n'y a ici aucune apparence que la grâce modifie l'économie de la nature, et que c'est surtout une question de structure qui nous intéresse, nous devons chercher plus avant. Nous pourrions dire que l'amour (il s'agit toujours de l'amour du bien promis), atteint, en droit du moins, un terme qui est réellement terme, un certain bien ; tandis que l'amour de l'amour (amour de ce que deviendra l'appétit lorsqu'il sera capable, grâce à la foi, d'aimer efficacement le bien promis) n'atteint qu'un terme ouvert lui-même sur un au-delà, mais ceci ne suffirait pas encore à différencier les deux cas du point de vue de leur régulation intelligible, à laquelle la différence que nous venons de signaler est postérieure.

C'est du côté de l'origine et non du côté du terme qu'il faut chercher la note distinctive de l'amour de l'amour : il a d'ailleurs pour premier effet d'enraciner et d'approfondir dans le sujet lui-même une inclination naissante. L'amour de l'amour, c'est l'amour réfléchissant sur lui-même, mais sans pour autant devenir un autre amour : il n'y a ni répétition ni superposition, mais prise de conscience au sens le plus adéquat du mot, puisque le sujet et l'amour entrent en mutuelle possession l'un de l'autre. Or, réflexion, prise de conscience n'appartiennent de soi ni à la volonté ni par conséquent à l'amour, mais bien à l'intelligence ; et si nous les retrouvons dans l'amour de l'amour, c'est la marque indubitable d'une intervention de cette dernière faculté. De même que le désir de la fin ou premier amour repose immédiatement sur une saisie intelligible polarisée par celui des aspects de l'objet qui est jugé le plus attrayant, l'amour de l'amour repose sur une information intelligible de l'amour lui-même ; ou, pour parler avec plus de souplesse et de précision : l'amour de l'amour n'est rien autre que le sujet aimant, en tant qu'il aime d'une manière parfaitement conforme à sa propre nature, c'est-à-dire en réfléchissant sur son acte et sur soi (64), puisque tel est en effet le propre de la nature intellectuelle. L'originalité de ce second cas par rapport au premier c'est que la régulation intelligible appartient au sujet aimant en vertu de sa nature, intrinsèquement : non pas sans aucune référence aux objets, ce qui serait impossible, mais en laissant ceux-ci à l'arrière plan. Si le « bien promis » réglait l'« amour de la foi », (ou amour de l'amour) comme il règle l'« amour du bien promis », ces deux amours ne se distingueraient pas, ce qui est expérimentalement faux. Mais poursuivons la comparaison entre ces deux amours jusqu'au point qui nous intéresse : motion de l'intelligence par la volonté. La saisie intelligible qui est, comme nous le rappelions à l'instant, le fondement

£

Q -
7f»h

1.

i'O

immédiat du désir de la fin suppose elle-même la détermination lointaine par laquelle le sujet se trouve incliné à considérer l'objet sous tel aspect plutôt que sous tel autre ; de même l'information intelligible de l'amour, dont résulte l'amour de l'amour, suppose que l'amour fixe l'intelligence en lui-même, et que loin de se présenter à elle comme un nouvel objet, il l'enveloppe, la circonscrit, la contraigne en quelque sorte à n'agir qu'en lui. L'amour de l'amour vient de ce que l'amour, absorbant en lui-même le jeu de l'intelligence, se trouve informé par elle, et se rend ainsi capable d'en épouser la structure ; et tout cela s'effectue, là aussi, en laissant les objets au second plan, puisque l'objet c'est ici l'amour et qu'encore une fois l'amour de l'amour n'est pas une inclination vers l'amour semblable à celle qui porte le sujet vers un autre bien.

b. En un mot, nous voyons que chacune des deux plus values volontaires que nous avons discernées dans l'intention de la foi suppose premièrement une motion de l'intelligence par la volonté et deuxièmement l'adhésion de la volonté à l'aspect du bien qui lui est présenté par l'intelligence : dans les deux cas, une incidence intelligible est encadrée de deux incidences volontaires qui respectivement la commandent et la suivent. Mais, tandis que la continuité entre ces différentes étapes est principalement assurée par les objets quand il s'agit de la majoration de l'authenticité objective par la valeur fonctionnelle, elle l'est, principalement encore, par le sujet, lorsque l'attrait affectif vient parachever l'inclination vers la fin. Nous disons principalement, car ainsi que nous l'avons suggéré un peu plus haut, les deux types de liaison sont toujours concomitants, bien que l'un ou l'autre soit prédominant. La détermination volontaire qui fixe le sujet sur un aspect déterminé de l'objet agit sur l'intelligence surtout par l'intermédiaire de l'objet qu'elle lui désigne, mais elle ne laisse pas d'établir le sujet tout entier dans un état de tension dont l'intelligence ne peut pas ne pas subir la répercussion. En retour, la fixation de l'intelligence par l'amour, d'où procède l'amour de l'amour, serait contre nature si elle était privée de tout fondement objectif : c'est bien par une référence, si ténue soit-elle, au « bien promis » que l'intelligence est consentante à l'« amour de la foi ». Il est donc possible d'organiser autrement les comparaisons qui éclairent l'interférence de l'intelligence et de la volonté au cours de l'intention de la foi : connexion par l'objet d'une part, par le sujet d'autre part. La connexion objective consiste toujours en une détermination volontaire qui oriente le sujet tout entier, et par là l'intelligence, vers tel ou tel aspect du bien ; mais l'objet, explicitement désigné dans l'amour, ne l'est qu'implicitement dans l'amour de l'amour. La connexion subjective revêt deux formes substantiellement identiques, qui se présentent cepen-

dant avec une fort intéressante symétrie : comme nous le disions un peu plus haut, l'amour de l'amour c'est le sujet aimant, en tant qu'il aime d'une manière parfaitement conforme à sa nature, laquelle, étant intellectuelle, est capable de réflexion ; tandis que la visualisation du bien sous ses aspects majorants vient de ce que le sujet intelligent exerce son acte dans un amour qui oriente cet acte même. Dans les deux cas, il s'agit bien du même sujet, donc de la même nature, une, intelligente et volontaire, dont les deux virtualités entrent, au cours de l'agir, en une radicale et intime compénétration : d'une part le sujet intelligent comprend, mais comprend en conformité avec sa nature volontaire qui comporte l'amour : et c'est la saisie de la fin, l'emportant, comme fin, sur le bien qui la constitue objectivement ; d'autre part le sujet aimant aime, mais en conformité avec sa nature intelligente qui comporte la réflexion, et c'est l'amour de l'amour qui l'emporte sur l'appétit du bien. L'intention de la foi laisse d'ordinaire subsister entre ces deux aspects un intervalle temporel, puisque c'est le second qui en marque l'achèvement et en constitue comme la clef de voûte ; on pressent déjà que la foi, possédée, annulera cet intervalle : et réalisera, du moins en droit, c'est-à-dire si elle est accompagnée de la charité, la parfaite unité du sujet connaissant et aimant (65). Alors, mais alors seulement, on pourra, en toute propriété de termes, parler d'une *involution* de l'intelligence et de la volonté ; les mots *implication*, *interférence* n'évoquent pas la même rigoureuse réciprocité que le mot *involution* (391) : ils conviennent mieux à cause de cela pour désigner les rapports de l'intelligence et de la volonté au cours de la préparation à la foi, c'est à eux que nous nous arrêterons. Il est d'ailleurs normal que la démarche qui prépare l'infusion d'un habitus étale dans la durée les éléments qui se retrouvent simultanément dans l'habitus lui-même.

2. On pensera peut-être que les considérations qui précèdent immédiatement peuvent s'appliquer à une démarche humaine quelconque aussi bien qu'à l'intention de la foi. Il ne sera donc pas inutile d'indiquer les traits caractéristiques de cette dernière : nous partirons de deux propriétés de la foi que nous avons déjà rencontrées à plusieurs reprises : gratuité et liberté, la première commandant la seconde ainsi que nous l'avons établi (66). Au point de vue de la gratuité, la préparation à la foi est susceptible de recevoir des qualifications extrêmes. D'une part en effet elle coïncide, en sa toute première origine, avec la prise de conscience par l'homme de sa propre destinée : or la possibilité d'une telle prise de conscience, dans la mesure où la destinée dont il s'agit n'inclut explicitement qu'un achèvement humain, est due à l'homme en vertu de sa nature ; il n'y a aucun cas dans lequel l'homme ait un droit plus

 $\ast >$

* . ! > » €

•rjife

§ 9.1

 e iff $r \ll$ \wedge

ADHESION DE FOI ET SENTIMENT

strict à la lumière : un désir de nature, lequel doit devenir, pour une nature rationnelle, conscient, ne peut être frustré (67), et aucun désir ne peut être plus proche de la nature que celui-là ; de ce point de vue, on ne peut donc dire que l'intention de la foi soit gratuite au sens que nous avons habituellement donné à ce mot : Dieu est tenu, en Sagesse, d'accorder à l'homme l'intelligence de sa propre fin, et nous pensons avoir montré que la prise de conscience sincère de la destinée humaine constitue, sinon le commencement, du moins l'origine radicale de l'intention de la foi. D'autre part, l'intention de la foi comporte la découverte généralement progressive de la possibilité de rapports personnels avec Dieu : le passage de cette possibilité, de l'implicite à l'explicite, n'est en substance rien autre que la grâce (68), il est par conséquent essentiellement gratuit; nous avons d'ailleurs vu que la foi, dont l'infusion inaugure précisément d'une manière explicite les rapports personnels de l'homme avec Dieu, ne peut être communiquée que par Dieu agissant directement sur la volonté (69) et suppose l'acceptation de l'inspiration du Saint Esprit (3) gratuitement accordée. L'intention de la foi, qui va de la prise de conscience de la destinée naturelle à l'infusion de la grâce, est donc due quant à son origine et gratuite quant à son terme. Dans l'entre deux, la densité théologique prise par le «bien promis» remplace la rigoureuse nécessité d'une fin connaturelle par la gratuité absolue d'une fin surnaturelle.

Qu'on ne songe d'ailleurs pas à une sorte de dégradation progressive qui s'effectuerait tout au long du segment psychologique de l'intention de la foi : il ne s'agit pas d'une substitution mais d'un achèvement. La fin de nature demeure toujours sous-jacente, toujours nécessaire et à ce titre due par le Créateur à sa créature. Cette nécessité même, bien loin d'être évacuée par la communication gratuite d'un bien divin, se trouve, par elle, transposée et accrue : le « bien promis » demeure, dans son objective transcendance, le fondement d'une béatitude humaine : car il se présente comme si grand et comme si intime, même dans un lointain encore indécis, qu'il n'en est aucun autre dont l'homme subisse l'attrait avec autant de profondeur. La gratuité est ici indice de valeur : car le bien qui nous est dû ne pouvant nous être que connaturel, il participe en quelque façon à notre finitude et nous demeure toujours extérieur par quelque côté ; tandis que le « bien promis » qui est sans limite peut nous pénétrer intimement. La qualité éminente, exceptionnelle, de la fin, saisie de plus en plus explicitement, et même en un sens de plus en plus nécessairement, communique à l'amour de l'amour et à la plus value volontaire que nous avons vu lui être associée, une tonalité tout à fait propre au cas de la foi divine : intensité plus grande résultant de la transcendance de l'objet divin, pénétration

plus profonde attachée à son immanence. C'est ce second point surtout que doit retenir une analyse qualitative soucieuse de déterminer les notes propres à chaque cas. Au plan naturel, l'amour de l'amour se distingue de l'amour comme la volonté voulante de la volonté voulue : l'amour suppose toujours un certain bien que le sujet s'efforce d'acquérir par une démarche volontaire qui nécessairement s'objective ; l'amour de l'amour c'est la toute première inclination du sujet pour l'acte qui lui est connaturel, à savoir d'exercer l'amour quel que soit d'ailleurs l'objet de cet amour. C'est en vertu de l'amour de l'amour qu'il est, *en fait*, possible de demeurer dans un même amour, sans égard pour les raisons qui, éventuellement, le condamnent. L'amour de l'amour est le fruit d'une volonté voulante qui tend à affirmer d'une manière catégorique l'hétéronomie du vouloir par rapport à toute régulation intelligible : ce n'est donc jamais par ce biais là que nous pouvons nous convertir, c'est-à-dire entrer dans un point de vue et dans un état différents de ceux dans lesquels nous nous trouvons actuellement. Or la conversion surnaturelle s'effectue précisément par l'entremise de l'« amour de la foi », lequel est, quant à sa structure, un amour de l'amour ; il faut donc conclure que l'« amour de la foi » n'est pas d'origine naturelle et que, plus intime à l'homme que sa propre nature, il ne peut procéder que de Dieu, auteur de la nature. Et comme nous savions déjà expressément que l'« ipsumque credulitatis affectus » vient de Dieu (57), il sera plus exact de dire que la gratuité du don qu'il constitue est la raison propre de son efficacité, est par conséquent le critère distinctif de l'amour de l'amour en tant qu'il joue dans la préparation à la foi divine. On voit donc que l'attrait affectif tel que nous l'avons décrit est bien propre à l'intention de la foi.

Il nous reste à faire, relativement à la liberté de la foi, une remarque parallèle, qui nous montrera l'importance singulière, caractéristique, prise par la valeur fonctionnelle de l'idéal au cours de la préparation à la foi divine. La liberté peut, ainsi que nous l'avons déjà noté, être envisagée soit du point de vue du libre arbitre soit du point de vue de la nature (70) ; et nous avons vu que, dans la préparation à la foi, c'est le libre arbitre qui est le plus immédiatement intéressé. On peut toujours refuser la grâce : le Concile du Vatican le répète après le Concile d'Orange et le Concile de Trente: « La foi... est un don de Dieu ; et son acte, par lequel l'homme consentant et coopérant à la grâce à laquelle il -peut d'ailleurs résister, souscrit à Dieu lui-même une libre obéissance, est une œuvre qui concerne le salut » (71). L'incise que nous soulignons fut mise en question par l'un des membres de la *Commission* (72) : la suppression qu'il suggérait ne fut pas acceptée, et ceci montre que l'importante précision fut conservée à dessein dans le texte conciaS

?40I

b + IW
; + fiΓ*

•w.tn
Q.

Haire. Mais la liberté ne consiste pas seulement en la possibilité de résister à la grâce, elle se traduit également, elle se traduit surtout par la manière d'en user. Nous ne pouvons entrer dans cette question ; contentons-nous de noter que c'est encore la notion de nature qui permet d'éliminer toute contradiction : Dieu meut l'homme librement parce qu'il le meut conformément à sa nature, laquelle comprend, parmi ses propriétés essentielles, la liberté. En sorte qu'on ne peut concevoir la grâce ni comme une sorte de capital gratuitement donné, mais dont Dieu abandonnerait l'usage à l'initiative absolument autonome de l'homme, ni comme une motion tellement intime qu'elle échapperait irrésistiblement à tout contrôle et même à tout acquiescement conscient ; la grâce est un secours, mais c'est un *secours interne* (73) c'est-à-dire s'infiltrant jusqu'à la racine de l'agir humain qu'elle peut ainsi ne pas violenter sans pour autant lui être aucunement homogène. Il y a dans cette conjonction de la nature et de la grâce une expérience de la liberté qui en pousse le mystère à son paroxysme : le croyant ou le futur croyant subit infailliblement la motion à laquelle il peut, dans le même moment, résister ; mais mystère n'est pas contradiction, et on évite la contradiction en se gardant précisément de faire consister la liberté exclusivement dans la possibilité d'un refus. De même que la grâce, comme nous l'avons vu, ne fait que transposer le caractère nécessaire d'une fin de nature (74) : ainsi transpose-t-elle le libre arbitre, qui est une liberté de choix extérieure à l'objet auquel il s'adresse, en une liberté intime qui accompagne l'adhésion au secours divin parce que celui-ci, accepté, produit infailliblement l'épanouissement de l'homme (75). La vie humaine ne présente certainement aucun exemple d'une alternative aussi grave par son enjeu et aussi inexorable dans le détail de l'engagement qu'elle commande : refuser le secours de Dieu qui présente l'idéal entrevu dans sa valeur de fin, c'est refuser l'absolu qui, à l'instant d'après, sera, dans la lumière de la foi, nommé Dieu ; et ce refus consiste précisément à demeurer obstinément à l'extérieur d'une motion qui, par essence, inclut dans sa propre intériorité le vouloir humain consentant. Nous disons bien refuser obstinément, parce qu'il n'est pas possible à la volonté qui a repoussé l'« inspiration et l'illumination du Saint Esprit » de retrouver par ses seules forces le cours de la grâce : choisir négativement, c'est choisir de demeurer dans la négation initiale ; l'homme est trop profondément intéressé par sa fin ultime comme telle pour qu'il lui soit loisible de se détourner d'elle et de se convertir vers elle par le jeu superficiel du libre arbitre ; c'est le vouloir de nature qui se trouve ici impliqué : rectifié par un choix juste, il est irrémédiablement faussé par un refus. Visualisation de l'idéal comme fin, passage du dehors au dedans, ou dans un autre vocabulaire consentement à l'être, acquièrent donc,

dans l'intention de la foi, une acuité singulière qui distingue son cas de tout autre : en sorte que la valeur fonctionnelle de l'idéal telle que nous l'avons décrite constitue bien un élément propre à la préparation à la foi divine.

3. Avant de passer à l'examen des aspects plus concrets de la question, signalons rapidement quelques arguments qui appuient notre précédente conclusion : existence, au sein de l'intention de la foi, de deux types de motion de l'intelligence par la volonté. On a longuement discuté sur la portée du « pari de Pascal », et nous n'entendons pas examiner ici cette question (76) qui nous entraînerait trop loin de la théologie proprement dite ; mais il est intéressant de noter que la position générale de l'argument du pari suppose les deux facteurs fondamentaux que nous avons discernés. La notion dont Pascal se sert pour exprimer ses comparaisons devait être appelée en problématique moderne, « espérance mathématique ». Cette grandeur est égale au produit de la valeur d'un gain par sa probabilité, et tel est bien en fait la quantité qui règle la justice en matière aléatoire : c'est l'espérance mathématique d'un objet qui représente sa valeur d'échange, et ce sont les objets dont l'espérance mathématique est la plus élevée qui méritent le plus d'être poursuivis. Après avoir établi ce dernier point en comparant une hypothèse fixe à des hypothèses dont l'espérance mathématique va en croissant, Pascal achève sa démonstration en montrant que l'espérance mathématique qui correspond à l'hypothèse « engagement de la foi » l'emporte *infiniment* sur celle de l'hypothèse « conservation de la propre vie » qui est supposée contradictoire à la première. Deux facteurs interviennent donc, l'un de valeur, l'autre de probabilité. Le facteur de valeur est, par définition, égal à l'unité dans l'hypothèse de la conservation de la vie, infini dans l'autre cas ; mais il faut bien prendre garde à ce que l'infini qui correspond à l'hypothèse « croire » est un infini de béatitude : ce qui ne signifie pas du tout une béatitude telle que peut la procurer le séjour terrestre, multipliée par un infini de durée, mais bien un infini dans la béatitude elle-même, une qualité de béatitude avec laquelle le bonheur propre à cette vie ne souffre pas comparaison. Ce point est essentiel à l'argument : car, s'il ne s'agissait que d'un infini de durée, on pourrait toujours objecter qu'il suffit tout au plus à compenser la probabilité infiniment faible de la réalité de l'au-delà. Pascal raisonne en effet par analogie avec les comportements de la vie courante ; or une probabilité très faible ne détermine à l'agir que s'il lui correspond un gain démesuré, entraînant une espérance mathématique *beaucoup* plus grande que celle que l'on exigerait pour des probabilités plus grandes (77). Et maintenant, il n'est pas besoin de beaucoup de discernement pour voir que cet infini qua-

Q

]datif dans l'ordre de la béatitude traduit simplement la nécessité d'une juste estimation de la fin : il s'agit bien de la fin, puisque l'homme auquel Pascal s'adresse est supposé faire consister sa vie en la recherche du bonheur, et l'unité est même constituée, en tout ceci, par « une vie de bonheur » ; de plus il s'agit d'une juste estimation, c'est-à-dire qu'il importe de discerner une disproportion évidente, précisément traduite par l'« infini », entre le bonheur matériel de cette vie et la béatitude spirituelle de l'autre. Ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que la réponse qu'il convient de faire à la question de l'existence de l'au-delà, réponse que s'efforcera de traduire le second facteur, ne suffirait pas, même si elle était catégoriquement affirmative, à rendre efficace l'infini de béatitude ; l'homme qui, s'enfermant en lui-même, demeurerait systématiquement étranger à toute finalité le dépassant, ne serait évidemment aucunement ébranlé par une béatitude infinie dont la possibilité serait pour lui non seulement hypothétique, mais *a priori de valeur nulle*. Avant d'être infinie, la béatitude doit être « quelque chose », et elle n'est quelque chose que si elle vient répondre à une finalité transnaturelle ; c'est en tant qu'elle « accroche », par conséquent en tant qu'elle est fin, que son infini intéresse l'argument ; nous retrouvons bien là le passage de la valeur objective de l'idéal à sa valeur fonctionnelle, passage que Pascal doit par principe passer sous silence puisqu'il s'efforce de convaincre la raison indépendamment des dispositions affectives et volontaires. Cette perception d'une proportion entre l'homme et l'idéal qui lui est présenté commande en fait la portée efficace de l'argument du pari : le raisonnement de Pascal peut affermir dans la foi ceux qui déjà la possèdent, ou bien stimuler une générosité indécise lorsque le progrès de la foi requiert quelque sacrifice onéreux (100), mais en général il échoue parce qu'il fait figure de dialectique abstraite. Cela montre d'une part que l'estimation de la fin comme telle n'est pas affaire de pure raison, et que d'autre part cette estimation est la condition indispensable et fondamentalement suffisante du déclenchement de l'agir : c'est bien cela que nous avons signifié en parlant de la valeur fonctionnelle de l'idéal et de la plus value volontaire qui, du côté du sujet, la distingue de la valeur objective.

Le second facteur est la probabilité de réalisation de l'événement envisagé : il ne s'agit pas ici de mesurer la probabilité de l'existence de Dieu, la question ainsi posée n'aurait pas de sens. Pour que l'infini de béatitude, supposé qu'il ait été appréhendé comme fin, intime une option décisive, il suffit que les probabilités des deux hypothèses : garder sa vie pour le bonheur terrestre, perdre sa vie pour la béatitude infinie soient du même ordre de grandeur : dans ces conditions, en effet, l'espérance mathématique de la vie future

est infiniment plus grande que celle de la vie présente et d'autre part le seuil de probabilité qu'un certain instinct raisonnable exige pour engager une action quelconque est pareillement franchi dans les deux cas ; si au contraire la béatitude future était démesurément incertaine en regard du bonheur présent, la loi du seuil rendrait inefficace la plus value de l'espérance mathématique. La valeur de l'argument du pari est donc intimement liée à cette équiprobabilité relative ; or, il y a deux manières de l'entendre. L'une, abstraite et schématique, certainement très étrangère à l'art de persuader dont Pascal cherche à déployer toutes les ressources, consiste à remarquer que les deux hypothèses constituent les deux membres d'une alternative : « *il n'y a pas de raison* d'affecter l'une d'entre elles d'un coefficient privilégié, donc elles ont le même coefficient ». La seconde manière consiste à miser sur les réflexes psychologiques qui interviennent dans l'estimation des deux probabilités ; l'au-delà est incertain, mais ce monde-ci ne l'est pas moins : on peut bien choisir de conserver sa vie pour en tirer du bonheur, on n'est nullement assuré de réussir, et l'expérience prouve qu'on ne réussit qu'exceptionnellement. La précarité de réalisation paraît donc, pour un regard perspicace, à peu près aussi grande d'un côté que de l'autre : on en revient bien à l'équi-probabilité qui suffit au raisonnement, mais au lieu de l'envisager comme traduisant seulement un choix alternatif du sujet, on en considère la valeur expérimentale, réelle et objective ; or le choix saisi dans sa relation à un objet est l'expression d'un appétit, et nous trouvons une seconde fois l'intervention latente, mais nécessaire et indubitable, de la volonté. Toute l'argumentation de Pascal vise donc à fixer l'appétit sur la béatitude infinie en jouant, avec le facteur de valeur, sur la disproportion de l'infini au fini ; en faisant valoir simultanément, du côté du sujet, l'égale incertitude des deux partis, traduite par le facteur de probabilité. On s'attachera alors à celui des deux membres de l'alternative pour lequel on nourrit spontanément une complaisance plus intime et plus profonde, c'est-à-dire à celui qui est qualitativement le meilleur ; et cette détermination *affective* éliminera, insensiblement mais irrésistiblement, l'inclination qui eût porté vers le bien de moindre valeur que l'on a pris le parti de négliger. On reconnaît là sans peine l'équivalent de ce que nous avons appelé ci-dessus l'attrait affectif et l'on retrouve identiquement le jeu de la plus value volontaire que nous avons vu lui être attachée : en ce qui concerne les questions fondamentales, les problématiques diverses oscillent nécessairement autour des mêmes pôles, mais elles les retrouvent spontanément par des cheminements qui sont propres à chacune. Il nous a paru intéressant de le noter.

•n

**W:rn

4. Nous pouvons, passant à l'autre extrémité du champ sémanti-

que dans lequel se développe l'intention de la foi, rattacher les deux types d'interférence que nous avons distingués entre l'intelligence et la volonté aux deux fonctions remplies par la Vérité première à l'égard du croyant : elle est l'objet saisi, elle est la lumière qui éclaire l'esprit. C'est surtout au sujet de la foi elle-même que nous aurons à développer cette nouvelle conséquence du rôle primordial de la Vérité première ; mais il est bon d'observer, dans la genèse de la foi, la naissance de relations qui ne seront plus aussi apparentes dans la foi constituée. La vérité et le bien étant, en Dieu, réellement identiques, le fait que la foi est formellement concernée par la Vérité n'empêche pas que Dieu se présente, simultanément, comme bien, en regard du désir volontaire qui anime l'acte de foi comme tout acte humain. C'est cela que nous a montré, en substance, l'étude de l'intention de la foi : l'idéal qui en est l'origine est en effet la vérité de la vie ; mais cet idéal coïncide objectivement avec le souverain bien et avec Dieu lorsque, explicitement reconnu comme *fin*, il déclenche un amour efficace. Or, si c'est Dieu qui inspire dès le principe la démarche simultanément intellectuelle et volontaire qui finit par l'atteindre lui-même lorsqu'elle aboutit à l'acte de foi, il est normal que nous retrouvions au registre affectif les mêmes nuances qui appartiennent au registre intelligible : puisque celles-ci tirent immédiatement leur origine de l'objet divin qui est, identiquement, Vérité et Amour. On pourrait, dans ces conditions, raisonner par analogie de la manière suivante : l'intention de la foi pressent la Vérité première, objet de la foi, principalement en tant que celle-ci est fin et par conséquent en tant qu'elle est bien, l'intelligence se trouve donc, au cours de l'intention de la foi, mue vers la vérité par la volonté ; d'autre part le Vrai et le Bien s'identifiant en Dieu, toute distinction objectivement fondée en lui et s'introduisant dans un processus humain qui tend indissolublement vers le vrai divin et vers le bien divin doit se retrouver semblablement du côté de l'intelligence et du côté de la volonté : donc l'intention de la foi doit inclure, dans l'ordre volontaire, les mêmes nuances que dans l'ordre intelligible : à ceci près qu'elles seront explicites dans le premier, implicites seulement dans le second, puisqu'au cours de cette période la vérité se trouve manifestée au sujet principalement sous les auspices du bien ; enfin ce qui n'est qu'implicite dans l'intention de la foi se retrouve, dans la foi, explicite : en sorte qu'à toute distinction d'ordre intelligible appartenant à la foi et immédiatement fondée en Dieu doit correspondre une distinction d'ordre volontaire dans l'intention de la foi ; l'intelligence du croyant participant la Vérité première comme lumière en même temps qu'elle la saisit comme objet, la volonté du futur croyant se trouve intimement fixée dans l'amour de la fin en même temps qu'elle saisit cette fin comme bien absolu : autrement dit,

la volonté nourrit simultanément en elle L*« affection de la crédulité » et l'«(appétit du bien promis» ; l'intelligence du futur croyant reçoit à son tour les impulsions qui dérivent, conformément à l'économie de l'intention de la foi, des deux éléments volontaires que l'on vient de mentionner : l'une, immédiate, est concomitante à l'« affection de crédulité » en vertu de la synergie du sujet, l'autre, médiate, résulte de la détermination, dans l'objet, de l'incidence qui lui confère une valeur absolue. Notons d'ailleurs qu'une telle démarche, si on la présentait comme une déduction *a priori*, serait irrecevable ; mais elle ne fait, en réalité, qu'organiser *a posteriori* un rapprochement assez naturel entre la foi et sa préparation d'une part, entre les comportements intellectuels et volontaires de l'intention de la foi d'autre part ; la première de ces comparaisons s'introduit d'elle-même, la seconde a été mise en lumière par le Concile de Trente, qui a repris, en ce qui concerne la justification, la doctrine de S. Thomas (78-80). Nous ne nous attarderons pas davantage pour le moment sur ce prolongement de l'influence de la Vérité première jusqu'aux harmoniques volontaires de la foi : cela déborderait l'objet de ce paragraphe en nous entraînant trop avant dans l'économie de la foi elle-même ; mais cela nous invite à nous poser maintenant pour elle la question que nous venons de traiter relativement à sa préparation : comment l'activité volontaire s'y trouve-t-elle conjuguée à l'activité intelligible ? Cependant, avant de quitter l'intention de la foi, il sera bon de décrire à grands traits ce qui correspond concrètement aux éléments de notre analyse : l'appétit du bien promis et l'inclination affective visent en effet des objets ou engendrent des sentiments qui tombent sous l'expérience psychologique, et dans lesquels prend consistance réelle l'interférence dont nous avons parlé entre l'intelligence et la volonté. Nous allons d'ailleurs retrouver, et dans les objets et dans les sentiments, la même alternance fondamentale : de l'humain au divin, de l'amour de Dieu pour soi à l'amour de Dieu pour Dieu ; tel est bien l'écart que doit couvrir l'intention de la foi, laquelle conduit l'homme tel qu'il est jusqu'à Dieu tel qu'il est.

45. l'existence et les propriétés de ces deux TYPES DE MOTION SONT CONFIRMÉES PAR L'OBSERVATION DES CONDITIONS CONCRÈTES DANS LESQUELLES NORMALEMENT SE DEVELOPPE L'INTENTION DE LA FOI.

i. Les objets vers lesquels se porte l'homme en quête de sa propre destinée, et partant en quête de béatitude, ressortissent pour la plupart au pôle humain de l'appétibilité ; ils donnent, par leur diversité, une idée très riche de la condescendance de Dieu qui in-

vente un cheminement approprié pour chacune de ses créatures et l'y accompagne doucement jusqu'à ce qu'elle ait enfin découvert le bien absolu (81). Les uns seront séduits par la morale chrétienne : tel par la charité qui l'inspire et qu'elle recommande, tel autre par la rigoureuse souplesse de son ordonnancement : les autres trouveront dans le corps des vérités dogmatiques la sagesse qu'ils avaient cherchée en vain par leurs propres forces, et en admireront le caractère immuable ou la puissance d'accueil indéfiniment renouvelée... ; nous ne pouvons entrer ici dans le détail ni même dans la classification des diverses apologétiques auxquelles donnent lieu ces multiples préférences spontanées (82). Dieu accepte que l'homme le reconstruise un peu à son image (83), parce que sous une ébauche grossière et partiellement inexacte se cache la vérité qui est la plus essentielle pour l'homme : celle d'un désir de l'absolu connu comme étant seul capable d'apporter la béatitude. D'autres motifs, plus dignes en eux-mêmes de supporter l'intention de la foi, supposent le travail de la grâce et relèvent déjà du pôle divin de l'appétibilité : il s'agira par exemple de la valeur d'hommage contenue soit dans l'acte de la foi, soit dans la régulation chrétienne de la vie humaine, personnelle ou collective ; ou bien de la suavité surhumaine de l'amour divin observé à l'œuvre dans une vie toute proche, et stimulant un désir très profond, très pur, jusque là inconscient, d'aimer, en raison de la seule excellence de l'Amour mystérieusement pressenti... Ce qui distingue cette seconde série de motifs, c'est que le désir de Dieu y prend une importance beaucoup plus grande, qui devient même prépondérante. Comme nous le disions un peu plus haut, l'équation fondamentale demeure toujours la même, depuis le commencement de l'intention de la foi jusqu'à la sainteté et à la vision béatifique : le bien de Dieu, c'est le bien de l'homme. S'il n'y avait pas une référence, aussi éloignée et aussi implicite qu'on la veuille, de la béatitude humaine à un terme qui transcende l'homme, celui-ci ne serait pas encore dans l'intention de la foi, même s'il tient pour démontrée l'existence de Dieu : voilà ce que nous avons appris en discutant l'argument du pari de Pascal. Et si, en retour, le bien de Dieu contemplé et aimé n'était pas en même temps le bien des élus, la béatitude éternelle ne serait qu'un mot ou bien consisterait dans un anéantissement de la créature (84).

Il faut donc toujours maintenir les deux termes : le bien de Dieu, le bien de l'homme : c'est leur conjonction qui exprime l'amour de Dieu pour l'homme, tandis que leur disjonction exprime parfois la haine de l'homme pour Dieu (85). Mais il y a bien des manières de lire cette équation suivant les poids qu'on accorde respectivement à chacun de ses membres. C'est un déplacement de valeur qui caractérise au mieux le progrès, dans l'intention de

la foi et même dans la foi : le seuil de cette dernière correspondant, au point de vue volontaire qui nous occupe, en une prise de conscience explicite du bien de Dieu comme personnel et primordial ; mais il se peut très bien que tout au cours de ce progrès, le même motif de crédibilité soit matériellement conservé : il passera simplement de la zone d'attraction du pôle humain à celle du pôle divin, subissant ainsi cette transposition qui est proprement le génie de la foi et qui appartient déjà à sa préparation, acquérant une valeur de finalité qui compense ce qui peut lui manquer d'authenticité objective. Cependant il ne faudrait pas se représenter ce déplacement de valeur comme une prétérition de plus en plus accusée du « bien de l'homme » : l'homme demeure avec toutes les exigences de sa nature, puisque c'est à l'homme tel qu'il est que s'adresse l'amour de Dieu. Ce serait donc une représentation fallacieuse et au fond très petitement humaine que d'imaginer une substitution du bien de Dieu au bien de l'homme, celui-ci devant nécessairement disparaître pour que celui-là occupe dans la création tout entière et jusque dans l'homme lui-même une place laissée vide. La difficulté est ici de pénétrer, dans son intime profondeur, la vérité que nous rappelions à l'instant : le bien de Dieu, c'est cela même qui est le bien de l'homme. La véritable manière de lire cette équation fondamentale, ce n'est pas de commencer par en saisir les deux membres disjonctivement pour en examiner ensuite la convenance (86) ; mais ce serait de comprendre comme Dieu le comprend, comment le bien de l'homme est inclus dans le bien de Dieu ; telle est la sagesse suprême à laquelle la foi doit aboutir et à laquelle seule la foi peut prétendre : comprendre ainsi, c'est au fond comprendre l'Amour, et on ne le comprend qu'en le croyant(87).

L'ordre affectif intime donne lieu aux mêmes remarques et postule la même conversion que celui des objets, puisqu'aussi bien ceux-ci se distinguent surtout par l'incidence sous laquelle ils sont considérés. Le bien de Dieu, c'est le bien de l'homme : voilà ce que non seulement il faut lire dans les choses, en sorte que les meilleurs biens humains révèlent progressivement Dieu lui-même : mais voilà surtout ce qu'il faut pénétrer et comprendre par une dialectique du cœur qui dégagera d'un amour encore égoïste l'amour désintéressé d'une fin, jusqu'à ce qu'elle retrouve l'amour de soi-même dans l'amour de Dieu. Car il est vrai aussi que l'« amour de l'homme c'est l'amour de Dieu » (88) ; mais il est encore plus difficile de bien entendre cette équation-là qu'il ne l'était de comprendre celle qui concernait les choses, parce que l'homme est trop intimement intéressé, trop proche de l'objet qui est lui-même pour en juger sainement. C'est pourquoi la grâce décisive, quant à

: u

WM

4

ADHESION DE FOI ET SENTIMENT

l'infusion de la foi, c'est l'inspiration (89) qui s'adresse au vouloir : c'est en vertu de son acceptation que l'amour du croire est changé en amour de charité en même temps que la foi est communiquée. Il y a un apprentissage de la dimension divine du bien qui découvre peu à peu qu'aucun bien n'est véritable que par participation au Bien absolu ; cette *vérité*, est d'abord pressentie par l'appétit qui établit spontanément une hiérarchie entre les différents biens, à raison de la fruition dont leur possession est la source ; puis cette même vérité est peu à peu dégagée : et enfin, considérée en elle-même, elle conduit jusqu'au souverain objet de la foi, la Vérité première. Mais il y a aussi un apprentissage de la dimension divine de l'amour qui découvre que l'amour véritable est la présence, au cœur de l'homme, de l'Amour dont la position absolue exclut toute finalité créée autonome : en sorte que l'amour vrai élimine pour la créature l'amour de soi qui ne coïnciderait pas avec l'amour de Dieu. C'est ce désintéressement de l'amour qu'il importe le plus de savoir et de vivre ; mais il exige que l'homme se déprenne de lui-même et qu'il lise en son cœur comme dans le miroir de Dieu : car si l'homme découvre la vérité du Bien dans celui de tous les biens qui lui semble le meilleur, à savoir le bien avec lequel il a le plus d'affinité, l'homme discerne semblablement ou doit discerner, la vérité de l'Amour dans celui des amours qui lui est le plus proche et le plus intime, celui que nous avons appelé l'amour de l'amour.

Or cet amour de l'amour, cet amour de ce par quoi nous devenons, en aimant, parfaitement nous-mêmes, ne peut être qu'un amour de soi si nous pensons pouvoir nous suffire, ou un amour de Dieu si nous reconnaissons avoir besoin de Dieu ; tous les intermédiaires se trouvent ici exclus, à cause de l'intériorité radicale de l'amour de l'amour : et c'est la raison pour laquelle le partage est à la fois si décisif et si subtil. Un objet extérieur peut en effet toujours servir l'amour de Dieu ou l'amour de nous-mêmes selon l'intention dans laquelle nous l'utilisons : il constitue, en tant qu'il est extérieur, l'occasion d'ailleurs sans cesse renouvelée de la conversion : il n'en est jamais le principe (90). Tandis que l'amour de l'amour, éliminant au moins à titre immédiat toute extériorité, porte en lui-même la conversion effectuée : il est l'amour de ce que nous devenons en aimant, mais ce quelque chose nous est si intime que ce ne peut être que nous-mêmes ou Dieu ; et c'est pourquoi l'amour de l'amour ne peut que nous servir nous-mêmes à moins qu'il ne soit le plus pur et le plus profond des hommages rendus à Dieu : en se réfléchissant sur lui-même l'amour effectue une option décisive. D'autre part, comment discerner si ce quelque chose que nous devenons en aimant, c'est seulement nous-mêmes,

ou déjà, en quelque façon, Dieu ? Comment, à ce degré de profondeur et d'intériorité, discerner si nous nous fermons sur nous-mêmes ; ou bien si nous demeurons en quelque sorte ouverts sur une réalité qui semble n'être que nous-mêmes, et qui pourtant nous meut vers elle par l'irrésistible désir de devenir nous-mêmes ? Nous savons combien déjà il est difficile de tenir avec sincérité un engagement dont on est le seul témoin, même lorsque cet engagement est susceptible de recevoir des objets extérieurs une régulation précise : or une telle régulation fait défaut pour l'amour de l'amour auquel il ne reste pas d'autre critère qu'une sincérité absolue et originelle. Il est bien vrai que « le bien de Dieu c'est le bien de l'homme » : et l'homme achève de le comprendre lorsque la grâce lui découvre, dans ce qui peut lui être le plus cher, un reflet du bien divin. Semblablement, l'« amour de Dieu c'est l'amour qui monte du cœur de l'homme », l'amour véritable c'est, en l'homme, l'amour qui est en Dieu ; mais l'homme n'achève de le percevoir que lorsque la grâce vient visiter, travailler, retourner, en un mot vient convertir les intimes et mystérieuses profondeurs de l'amour de l'amour ; la tâche est trop difficile, trop délicate, trop hérissée de périls pour que l'effort humain puisse aboutir sans le constant et prévenant appui du secours de Dieu.

2. Nous pensons encore éclairer cet aspect volontaire de la conversion en utilisant une comparaison qui nous avait déjà servi à en préciser l'aspect intellectuel. L'estimation juste de la valeur probative des signes, l'assentiment accordé aux énoncés révélés, l'adhésion de foi en communion intelligible à la Vérité première se révélant, constituent les phases d'un progrès assez semblable à l'itinéraire intelligible de celui qui reçoit l'enseignement d'un maître : l'enfant devient élève puis disciple à mesure qu'il découvre les ressorts cachés de la pensée qui l'a instruit et formé (91). Nous ne sommes ici que dans l'avant foi et nous n'avons pas encore à introduire une distinction parallèle à celle qui sépare l'adhésion de l'assentiment, aussi bien ne visons-nous à indiquer qu'une comparaison suggérant les modalités d'une évolution plus encore que ses étapes. U nous suffira donc d'ajouter à ce que nous avons dit que le Maître qui attire vers lui l'incroyant n'est pas seulement un Maître de vérité (92) distribuant la doctrine, mais un Maître de vie qui veut être suivi personnellement (93) par un don personnel. L'Evangile n'est ni un code de convenances ni un système philosophique : ni même une sagesse humaine de laquelle chacun pourrait ne retenir que ce qui lui convient, comme si elle n'était qu'une sagesse partielle, divisée par essence et par conséquent divisible. L'Evangile est une sagesse divine, totale, concernant la vie tout court et non pas seulement la vie de l'esprit : c'est une Sagesse

-O

simple dans ses principes essentiels, et dont on ne peut rien ôter, encore qu'on en puisse pousser l'application plus ou moins loin conformément au don de la grâce. D'ailleurs *les* Evangiles sont des récits de la vie de Jésus ; et si la foi formellement envisagée s'achève en adhésion A la Vérité première, la foi vivante, nous voulons dire celle qui se réalise dans la vie du croyant, requiert une communion spirituelle totale, affective et intelligente à la Vérité incarnée spirituellement présente aux hommes. L'intention de la foi, dont nous avons essayé de décrire la nature, considérée en elle-même universellement, trouve donc en fonction du Christ, son maximum de concrétude, et nous aurons à revenir sur ce point (94) ; il importe seulement pour le moment de noter que nous trouvons, transposés il est vrai, les deux pôles qui commandent toute cette démarche : valeur objective-attraire affectif, discernement du souverain bien-amour de l'amour. Car il ne suffit pas de reconnaître en Jésus-Christ un maître de vérité ni même un maître en humanité, pour avoir franchi le seuil de l'intention de la foi : cette estimation peut très bien demeurer très impersonnelle si elle n'est que le résultat d'une comparaison de l'ensemble des humains (95). Une estimation intellectuelle n'entraîne pas que l'on considère le Christ en lui-même comme incarnant un idéal désiré ; elle fera peut-être raisonnablement souhaiter que le Christ soit suivi par la multitude comme un guide, mais de là à l'envisager comme un maître réel il y a un abîme. Et c'est une étape nouvelle, psychologiquement du moins, que de concevoir pour le Maître déjà reconnu et vénéré cette toute première complaisance (96) qui est propre à l'expérience de l'amour : complaisance qui coïncide avec l'amour de l'amour dans la mesure où l'objet aimé est, de par sa nature, susceptible de coïncider avec nous-mêmes (97).

On voit donc que, quel que soit le degré de visualisation adopté, l'intention de la foi présente toujours la même économie : elle commence dans un désir et s'achève dans un amour encore naissant, (.'est par le désir qu'un objet, peut-être encore mal connu, prend raison de fin ; or. d'une part, ce désir est un amour naissant pour l'objet, d'autre part ce désir est lui-même aimé car il constitue déjà sinon une possession du moins une présence ténue et tendancielle de l'objet : le désir est un amour, le désir est aimé. Ainsi, la prise de conscience de la motion intelligible qu'il exerce comme fin, c'est cela l'amour et l'amour de l'amour : la possession, par assimilation, de la fin qui fait être soi-même, c'est le repos de l'amour. Cette troisième étape n'est réalisée que par la foi elle-même, mais les deux premières commencent déjà de l'amorcer. On ne doit pas oublier en effet que chacun des moments de l'intention de la foi est ordonné à l'infusion de cette vertu ; il y a dès lors

une véritable finalité qui, animant un dynamisme ascendant, enchaîne toutes les phases et se trouve déjà en quelque façon en chacune d'elles. Il y a bien, pour le croyant de demain, un repos dans la découverte de la véritable fin de la vie humaine, comme il y a un repos dans l'amour de l'amour ; mais ce sont des haltes rapides, presque immédiatement interrompues par le désir de connaître plus explicitement ou de posséder plus sûrement. Il est réservé à la foi, et surtout aux dons qui la perfectionnent, de réaliser un alliage stable du désir et du repos : stabilité qui est comme un prélude de la vie éternelle. Cependant cette mystérieuse conjonction est déjà en gestation dans l'intention de la foi, et elle devient de plus en plus étroite avec le progrès de cette dernière : la conversion de l'amour de l'amour est toute chargée d'apaisantes promesses qui sont bien lointaines lors de l'option pour le souverain bien encore anonyme. Et il y aurait là une seconde manière (98) de mesurer simultanément et cette tension volontaire dans laquelle nous avons reconnu le canevas extensible de l'intention de la foi, et l'évolution intrinsèque de cette dernière.

3- L'intention de la foi suppose la découverte des motifs de crédibilité et l'examen rationnel de leur valeur probative ; mais elle repose, comme on vient de le voir, sur un amour qui discerne une finalité et en intériorise l'influence efficace. Ces deux incidences de l'amour encadrent le jeu rationnel, et marquent, par l'importance de plus en plus décisive des grâces d'inspiration qui les produisent, la surnaturalité croissante de la démarche dont elles sont le principe et le terme ; elles mettent en œuvre diversément la même interférence de l'intelligence et de la volonté, et jalonnent la convergence continue du désir et du repos. Voilà ce que vient de nous montrer une analyse positive ; mais l'intention de la foi a sa pathologie dont le rapide examen va confirmer l'essentiel de nos conclusions. Peu d'hommes, en fait, ont véritablement la foi, quoi qu'il en soit de l'étiquette sociale à laquelle ils tiennent par tradition par habitude ou par utilité. Or les preuves rationnelles sont les mêmes pour tous, et pareillement accessibles à tous : c'est donc du côté volontaire qu'il faut chercher l'origine de la croyance, ou de l'incroyance (99). Les meilleures démonstrations demeurent sans prise sur ceux qui ne s' « intéressent » pas aux objets dont elles traitent : toute l'apologétique si vivante de Pascal consiste à montrer à l'interlocuteur qu'il doit s'embarquer, ou que déjà il est embarqué, qu'il ne peut par conséquent se soustraire aux arguments qu'on lui présente : la dialectique du pari vaut pour ceux qui ont une première amorce de foi en une réalité transcendante faisant face à la destinée humaine (100). L'indifférence religieuse, au degré de profondeur qu'elle atteint chez nos contemporains,

b à

-n

•mtn.
O

•F

n'est que le corollaire d'une indifférence plus primitive à tout ce qui dépasse le matériel et l'immédiat. L'efflorescence des techniques polarise l'attention de l'homme d'une manière qui devient pratiquement exclusive et le ramène en fait au statut d'une animalité perfectionnée. L'homme finit par s'estimer semblable à ce sans quoi il ne croit pouvoir ni vivre ni penser ; il est en fait un organisme dans lequel la conscience se réduit à peu près à la jouissance ou à la souffrance immédiates : et dont un bloc social absorbant et omnipotent cherche à tirer le rendement maximum ; les individus sont d'ailleurs si radicalement asservis qu'ils ne songent même pas à demander à ceux qui paraissent les conduire d'autres titres de créance que des promesses à courte échéance. Dans une pareille perspective, il n'y a place ni pour la réflexion (rot), ni pour l'intelligence (toi), ni pour les réalités qui ne sont objets que de perception spirituelle. Dieu est en fait banni, non parce qu'on le renie, mais parce qu'il n'intéresse plus ; l'intention de la foi ne peut donc même pas éclore en un tel climat. Ce qui explique cet échec c'est donc, dans la plupart des cas, une erreur initiale sur la finalité de l'homme, ou plus exactement une prétérition complète de toute finalité au sens fort et véritable de ce mot. Il y a des buts multiples et concurrents, qui sollicitent une activité toujours en quête de s'offrir parce qu'elle s'est détournée du seul objet inépuisable capable de la fixer (toi) ; mais à aucun de ces buts n'est reconnue une valeur dominante par rapport aux autres, parce que chacun est considéré en lui-même immédiatement, fiévreusement même : alors qu'il devrait être sagement envisagé comme l'élément possible d'une hiérarchie ordonnée. Il y a des techniques (102), multiples également, qui finissent par segmenter irrémédiablement la plus haute activité de l'esprit en raison de la spécialisation qu'elles imposent ; mais aucune de ces techniques ne peut assumer le rôle de sagesse, parce qu'aucune n'apporte le principe d'ordre qu'il revient précisément à la sagesse de discerner et d'élaborer (103). Ni finalité ni sagesse, partant point de foi. Inversement : prise de conscience profonde et réfléchie de la destinée humaine et des engagements qu'elle commande, telle est la naissance de l'intention de la foi.

Mais il ne suffit pas de naître, il faut vivre et croître. Avoir découvert que l'homme n'est pas seulement fait pour scruter et conquérir l'univers matériel ne suffit pas ; il faut laisser à la fin entrevue l'amplitude que lui confère en droit sa transcendance, sinon elle cesse évidemment d'être le substitut objectif de Dieu. Le matérialisme que nous évoquons à l'instant a ses théoriciens, assez habiles pour flatter l'homme et se donner le change à eux-mêmes ; ils ne tiennent pas, en droit, que l'homme n'est qu'un animal per-

fectionné, cela ne sera que la conséquence d'ailleurs inéluctable des principes qu'ils posent : mais ils prétendent que l'homme peut assurer par ses seules forces sa propre béatitude en s'asservissant l'univers, ce qui est restreindre la finalité humaine non plus en l'éparpillant vers le bas, mais en le fermant vers le haut sous couleur de lui assigner un point d'appui supra cosmique. C'est préjuger de la question fondamentale qui prend une acuité plus grande à mesure qu'elle s'intériorise : le dilemme n'est plus entre l'homme courbé sur la matière et l'homme « roseau pensant », mais entre l'homme spirituel fermé sur lui-même et l'homme spirituel ouvert, conformément à la nature de l'esprit, sur un infini qui le dépasse ; cette option pour un spiritualisme contre nature est le fruit d'un orgueil antécédent à toute recherche et pour autant illégitime, elle s'exprime parfois sous la forme suivante : « Je m'arrêterai à la solution (104) que représente la foi si vraiment il m'est impossible d'en trouver une autre». Il est clair qu'en pareil cas, l'homme est déterminé à ne chercher, à n'aimer que soi ; il s'enferme dans un orgueil absolu dont il fait le fragile rempart de la secrète complaisance qu'il nourrit pour lui-même ; il bannit a priori de son esprit et de son cœur tout amour et toute recherche d'une vérité transcendante. Une telle lucidité dans le cynisme, au service d'un pareil aveuglement, n'est certes pas très fréquente ; mais on retrouve le même rétrécissement de la fin humaine totale à la dimension propre du sujet, dans tous les cas où l'homme refuse les sacrifices qu'il juge trop lourds et qui étaient cependant indispensables pour que l'idéal un instant entrevu devînt possession vécue. L'amour de soi peut se manifester sous une forme plus ou moins systématisée, il opère toujours la même corrosion, et en fin de compte la même inversion : car, ayant refait peu à peu à son image et à la taille de ses forces l'idéal qui devait mesurer son désir et stimuler son effort, l'homme n'en subit plus l'attrait ; mais il recherche, en le contemplant, la seule jouissance de l'amour de soi. Méconnaître la finalité et diviser le désir rendait impossible la naissance de l'intention de la foi ; dissoudre la finalité et invertir l'amour frappe de stérilité une démarche désormais condamnée à s'enfermer en elle-même. Accorder son vouloir à l'amplitude de la fin, conserver à l'amour de l'amour l'intégrité de sa pureté originelle, telles sont les dispositions requises pour que l'intention de la foi porte son fruit (105).

4. On voit donc que l'accès à la foi peut se trouver compromis de deux façons, qui d'ailleurs généralement s'enchaînent : soit que l'homme amoindrisse ou même annihile complètement la grandeur de sa propre destinée, transcendante aux conditions terrestres ; soit qu'il confisque à son bénéfice l'amour qui devait le soulever au-

iflj*
, ' .«M

R. **
•t

rat

M. ""

C:

dessus de lui-même. Perception de la finalité, inclination affective qui doit y répondre spontanément : tels sont bien les deux pôles que nous avons découverts comme commandant la rectification volontaire du futur croyant. Il suffit que l'un ou l'autre fasse défaut, et la carence du premier entraîne toujours celle du second, pour que l'économie de l'intention de la foi soit bouleversée et pour que la foi elle-même soit impossible. Voilà ce que montre l'expérience ; il est aisé de le confirmer autrement, étant donné ce que nous savons déjà de la nature de la foi. La certitude en est la propriété capitale ; et comme elle n'est pas de nature exclusivement intellectuelle, elle se trouve être l'intermédiaire tout naturellement indiqué pour montrer que la foi est incompatible avec telle ou telle carence de sa préparation volontaire. L'argument est bien simple puisqu'il se borne à mettre en œuvre la définition de la certitude : la certitude c'est la détermination stable d'un sujet spirituel à un parti unique, détermination formellement intellectuelle mais qui relève en fait de toutes les puissances de l'homme (18). Nous avons d'ailleurs vu que le degré de cette stabilité est lié à la qualité de la certitude : l'inquiétude qui demeure au sein de la certitude de foi vient en effet d'une incoercible oscillation de l'esprit du croyant entre l'assentiment, plus proche de la certification rationnelle, et l'adhésion, expressive de la spontanéité de l'intelligence (106). Or, la détermination de l'intelligence vient, dans la foi, de la volonté (107) : elle requiert donc que la volonté soit elle-même fixée ; en sorte que rien n'est plus contraire à la foi que l'insuffisance de détermination volontaire, et les cas dans lesquels celle-ci est impossible sont proprement contradictoires à l'infusion de la foi. Or, d'une part, le reniement pratique de sa véritable destinée livre l'homme à de multiples attraits capables de séduire et de satisfaire un instant ses convoitises, mais incapables de fixer son désir, parce que ce désir « qui est infini » (52) ne peut s'arrêter que sur le bien infini (108) ; l'âme ajustée à sa fin transcendante ressemble à un miroir dans lequel l'homme peut contempler aisément l'image de Dieu qu'il doit devenir ; le miroir brisé, l'image nette et stable qui seule pouvait guider se trouve détruite : bien qu'il demeure un miroitement fragmentaire dont l'éblouissement incessamment renouvelé fascine et trompe le regard en quête de repos ; on est irrésistiblement porté à regarder parce qu'on ne peut plus voir ce que précisément on voulait voir ; et on se porte avec une mobilité d'autant plus inquiète vers les biens multiples, que l'on a détruit par son propre refus le reflet immédiatement accessible du Bien absolu. D'autre part, lorsque la réflexivité s'introduit dans l'amour pour ainsi dire à contre courant et fausse le libre jeu de l'amour de l'amour, il n'en résulte pas pour autant que l'amour abdique sa nature et résorbe son dynamisme propre ;

mais une contradiction latente pèse sur cet amour inversé. Il enferme le sujet dans la complaisance de soi, alors qu'il devrait l'ouvrir et le porter hors de soi (109) ; il transporte dans l'égoïsme, pour son propre tourment, la lucidité originale dont il devrait enrichir la connaissance de l'idéal ; il fait servir le meilleur au pire, traduisant par cette conjonction monstrueuse la violence qu'il subit au plus intime de sa nature.

On voit donc que de toute façon, qu'il s'agisse du mouvement irrésistible par lequel la volonté substitue l'un à l'autre des objets qui n'ont de commun que leur insuffisance à la satisfaire, ou qu'il s'agisse de la mobilité plus subtile mais plus profonde qui exprime le malaise de l'amour en quête de sa véritable nature, le résultat est le même : le vouloir est dans l'impossibilité de se fixer et d'assurer, soit par l'intermédiaire de l'objet dans le premier cas, soit par la synergie du sujet dans le second cas, la stabilité de l'esprit requise à la certitude. Sans doute ne saurait-on exiger, dans la préparation \ddot{U} la foi, la certitude absolue qui n'appartient qu'à la foi ; mais du moins ne doit-on rien rencontrer, au stade de la préparation, qui soit contradictoire à l'achèvement. Nous sommes donc fondés à conclure que la rectification volontaire de l'intention de la foi est juste l'opposé des déficiences que nous venons de relever ; elle consiste en une juste estimation de la fin humaine comme fin, elle favorise l'épanouissement, dans un amour qu'entretient l'attrait de cette fin, du désir de nature qui lui fait face. L'argument rationnel qui « rend la raison consentante à l'hommage de la foi » (i 10) est brodé sur ce canevas affectif ; et c'est la même grâce divine qui, se faisant ici inspiratrice et là illuminatrice, conduit harmonieusement l'homme sincère jusqu'au moment décisif de l'infusion de la foi. L'intelligence et la volonté sont en constante interférence par l'alternance de leurs motions, soit qu'on envisage celles-ci dans leur commune cause incréée, soit qu'on analyse comme nous l'avons fait le jeu de leur conditionnement réciproque ; le premier point de vue va devenir prépondérant dans le sujet qui possède la foi, et c'est ce passage décisif du créé à l'incréé qui nous fera trouver dans la foi l'unité, achevée, parfaite, stable dont l'avant foi ne réalise qu'une ébauche. L'unité d'un acte, qui est ici une saisie immobile, doit être plus parfaite que celle du mouvement qui achemine à le produire : nous allons voir qu'elle l'est effectivement parce que les éléments formellement distincts, intelligibles et volontaires, de l'intention de la foi sont comme les pierres d'attente de la Vérité première et du souverain Bien, lesquels s'identifient réellement en Dieu unique objet de la foi.

SECTION C. — CONJONCTION, DANS LA FOI, DL' VOLONTAIRE ET DE L'INTELLIGIBLE

Nous avons montré ci-dessus que la foi comporte une activité volontaire ; nous venons d'en examiner la nature et d'en décrire l'interférence avec l'activité intellectuelle au cours de la préparation à la foi ; il convient de poser ces deux mêmes questions relativement à la foi : c'est même par là qu'en droit il eût fallu commencer, mais nous avons pensé qu'il était plus éclairant de suivre l'ordre génétique. Différents points de vue peuvent être adoptés, et cela tient à la distension interne qui appartient à la foi en vertu de sa finalité : unir l'homme tel qu'il est à Dieu tel qu'il est (6). La foi est dans l'homme, l'acte de foi est un acte d'intelligence ; mais la foi est un don de Dieu et elle incline le croyant à faire retour vers Dieu ; l'acte de foi est la réaction spontanée du croyant à la Vérité première se révélant, et il atteint effectivement cette même Vérité première subsistante. En conséquence, tout élément ressortissant à la foi peut être envisagé en tant qu'il s'insère dans la psychologie humaine, ou bien en tant qu'il est formellement relatif au Dieu vers lequel il tend, ou enfin comme désignant tel ou tel attribut de sa cause transcendante ; c'est le premier aspect qui se prête le mieux à l'analyse, et c'est donc lui qui se trouve habituellement le plus développé : on n'oubliera pas pour autant qu'il ne constitue que la base de l'édifice. En ce qui concerne, notamment, la seconde de nos questions, à savoir la conjonction dans la foi des deux activités intellectuelle et volontaire, trois degrés de visualisation pourraient être adoptés : comment l'intelligence et la volonté concourent-elles à la production d'un même acte, quel est le type de la connexion que soutiennent entre elles de par leur nature la saisie intelligible de la Vérité première et l'amour du souverain Bien, comment l'unité de la foi et de l'acte de foi repose-t-elle sur l'assimilation de l'entendement du croyant à Dieu ; ces aspects divers sont d'ailleurs toujours inséparables et c'est pourquoi nous devons passer de l'un à l'autre sous peine de mutiler la réalité. C'est donc en nous efforçant de concilier précision et réalisme que nous envisagerons successivement : la nature de l'activité volontaire, le mode de sa conjonction avec l'activité intellectuelle, la confirmation apportée aux résultats de cette double enquête par les cas « pathologiques » ; nous entendons par cas pathologiques ceux dans lesquels la foi souffre violence du fait de l'amortissement ou de la carence totale de la volonté : foi morte, foi des démons.

Les principes très simples qui nous guideront sont ceux que nous avons déjà rappelés à maintes reprises : finalité et essence de la foi. Nous aurons cependant occasion de circonscrire le premier de ces deux éléments pour tenir compte du but que nous poursuivons immédiatement : c'est en effet par l'amour de charité que nous sommes unis à Dieu, et comme d'autre part l'amour procède du vouloir, il sera tout indiqué de tenir compte de la finalité générale de la foi (unir l'homme à Dieu) en voyant dans la première des vertus théologales la condition prérequise à l'exercice de la charité. D'autre part, si la foi comporte une motion volontaire, c'est parce qu'elle est une connaissance par témoignage, et ceci tenant à son essence même intéresse immédiatement son unité ; cette unité exige pour le moins qu'un certain parallélisme compense la diversité spécifique des deux activités de l'intelligence et de la volonté. Ce serait évidemment tomber dans une systématisation excessive que de chercher à retrouver, dans l'ordre volontaire, un équivalent de la distinction entre l'assentiment et l'adhésion (m), ou une transposition de la trichotomie Vérité première, énoncé révélé, intelligence du croyant. Cependant l'unité du sujet spirituel humain, non moins que la simplicité de Dieu souverain objet de la foi, requièrent que l'activité volontaire se modèle étroitement sur l'activité intellectuelle, et communique une impulsion proportionnée à chacune des phases de cette dernière : cette correspondance nous guidera utilement dans l'organisation des éléments volontaires, toujours plus obscure, en quelque domaine que ce soit, que celle des éléments intellectuels. Enfin, l'intention de la foi et la foi elle-même ne sont pas seulement en continuité génétique ; le « désir du bien promis » (54) et l'« amour du croire » (37) accompagnent le croyant jusqu'à la vision : autrement dit, les facteurs déterminants de l'intention de la foi demeurent sous-jacents à la foi elle-même. On doit donc attendre que les modalités de l'action volontaire découvertes dans la première se retrouvent, transposées, dans la seconde ; nous aurons l'occasion d'utiliser cette seconde correspondance. Revenant à la première qui nous servira de fil conducteur, nous considérerons la motion volontaire en tant qu'elle est associée d'abord à l'assentiment, puis à l'adhésion ; et nous soulignerons en terminant qu'il n'y a pas là deux motions distinctes, mais une seule motion dont les modalités épousent celles de la démarche intellectuelle.

n

p*

5-

» «ta

q

I. DESCRIPTION DE LA MOTION VOLONTAIRE EN SES DEUX INCIDENCES

A. – LA MOTION VOLONTAIRE DE LA FOI EN TANT QU'ELLE EST ASSOCIEE 4 L'ASSENTIMENT

46. EXISTENCE ET NATURE DE LA MOTION VOLONTAIRE.

i. L'assentiment est, normalement, l'état qui résulte pour l'intelligence de la présentation d'un objet évident (m) ; mais l'assentiment de foi divine présente une anomalie : il a bien la tonalité qui précisément lui mérite son nom, mais il fait face à une réalité qui est inévidente, non seulement en fait comme il arrive dans la foi humaine, mais en droit et absolument. Cette anomalie n'est cependant pas un démenti infligé à plaisir par Dieu aux exigences raisonnables de l'homme ; et nous avons vu que les signes sont donnés pour que la raison se trouve « spontanément consentante à l'hommage que la créature présente à son Créateur en croyant en sa parole » (no). Mais la foi n'en demeure pas moins libre et gratuite, libre parce que gratuite ; elle n'est pas plus la conclusion d'un syllogisme qu'elle ne résulte d'une évidence : les raisons de croire ne démontrent pas qu'il faut croire. C'est jusqu'à Dieu qu'il faut, nous l'avons vu, remonter, pour découvrir la cause suffisante de l'assentiment dont il est d'ailleurs l'objet ; et comme la foi exclut le type de motion connaturel à l'intelligence, il suit que Dieu, en tant qu'il cause objectivement la foi, ne peut atteindre l'intelligence du croyant que d'une manière en quelque sorte médiate. D'ailleurs il ne saurait être question d'aucun intermédiaire objectif entre le Créateur et sa créature ; c'est bien le sujet spirituel humain lui-même qui, dans l'exercice de la foi, se trouve placé sous l'emprise de Dieu, et cela *immédiatement* ; mais comme l'entendement n'est pas parfaitement simple il tourne pour ainsi dire du côté de l'Etre divin l'une ou l'autre de ses réceptivités. En sorte que la motion divine, simple dans sa source, n'en est pas moins l'objet, de la part de l'homme, d'une participation hiérarchisée : à la manière dont un *même* ébranlement est traduit en effets différents par les milieux contigus dans lesquels il se propage. Enfin, l'entendement humain ne comportant que deux facultés essentielles, le caractère médiat de la motion de l'intelligence signifie simplement que le croyant offre premièrement à l'influence divine sa réceptivité volontaire. Cette conclusion peut paraître paradoxale, puisque la foi est, comme nous y avons insisté, une disposition intellectuelle mais on voit qu'elle est le corollaire inéluctable du caractère original de la connaissance de foi, plus particulièrement de la connaissance de foi divine. Dans celle-ci en effet, l'inévidence n'est pas une

question de fait tenant à des conditions provisoirement défectueuses, elle est la conséquence d'une disproportion de nature, disproportion dont la compensation par la lumière de gloire révélera définitivement le mystère. L'assentiment de foi divine repose donc en droit sur une motion volontaire ; et nous retrouvons par cette rapide analyse ce que nous avons déjà appris au livre de l'Écriture et au livre de la Sagesse : la foi naît dans un amour. La volonté a en effet pour objet le bien et pour acte propre l'amour ; et dire que c'est par la volonté que l'entendement du croyant est premièrement rendu sensible à l'ébranlement divin, c'est dire que Dieu est fondamentalement aimé comme souverain Bien par le croyant en acte de sa foi. Cet amour c'est, *normalement*, la charité théologale. Mais la foi morte que nous examinerons un peu plus loin, non moins que l'intention de la foi analysée à la section précédente, montrent bien que cet amour, condition nécessaire de l'assentiment, peut et doit être formellement distingué de la vertu théologale de charité, puisqu'il en est effectivement séparable et que d'ailleurs il la précède logiquement. C'est ce que nous allons avoir occasion de préciser en décrivant à divers points de vue l'équilibre de l'assentiment de foi.

L'acte de foi, procédant de l'intelligence, est une saisie objective qui tend, de sa nature, à l'achèvement de ce qui est acte, et pour autant à l'immobilité. L'acte de foi serait en effet une saisie immuable si l'esprit d'une créature pouvait se refermer sur l'Incréé, le circonscrire, l'assimiler, l'exprimer, et ainsi le posséder intelligiblement ; mais nous savons de Dieu surtout ce qu'il n'est pas (i 12), et si nous devons, pour montrer qu'il existe, le nommer d'une manière négative (113), nous ne savons jamais ce qu'il est. Inévitance de l'objet divin ou impossibilité de le nommer, voilà la cause de ce que l'on peut appeler le malaise de la foi ; l'intelligence ne peut normalement souscrire à un régime si contraire à sa nature : et l'insatisfaction dont elle souffre se traduit en termes volontaires pour recevoir, de la volonté, une indispensable compensation. L'intelligence doit être appliquée à de l'inévident et à de l'indéfinissable : corrélativement, la volonté devrait se fixer sur un bien non possédé et déroband son mystère à toute expérience ; supposé, en retour, que pareil état volontaire fût possible, l'intelligence se l'appropriant à la faveur de l'unité du sujet, se trouverait en un sens stabilisée, recevant adéquatement sa détermination de la volonté (107). Ce que requiert de soi un assentiment, qui s'adresse à une Vérité excédant l'intelligence, c'est donc un bien qui excède l'appétit, un bien inexpérimentable comme il est « inommable » (114) : cela suffirait, si la chose était possible, s'il était possible que la volonté pût se fixer sur l'objet de son désir sans le posséder (i 15).

Mais il est bien clair qu'il ne pourrait y avoir là qu'une violence utilisant la volonté comme faculté voulante et non pas comme inclination de nature.

Telles ne peuvent être les conditions normales établies en Sagesse divine pour l'équilibre de l'assentiment : bien au contraire, l'amour sur lequel il repose devant résoudre l'instabilité attachée à l'inévidence, ne saurait être seulement inclination et tendance, il doit normalement être aussi possession et repos. On ne peut donc dire que la charité théologale qui *seule* assure la possession de Dieu, soit requise à l'assentiment de foi : elle apporte en effet plus qu'il n'est strictement nécessaire, et la foi morte le montre bien ; mais le croyant qui n'est pas « fixé » au Bien « inommable » (i 14) par l'amour se trouve dans un état de violence le plus souvent instable. C'est en fait l'amour qui, introduisant et fixant l'entendement tout entier dans l'objet divin (116), rend possible un assentiment inévident. Il est difficile de préciser davantage le « comment » ; indiquons cependant une comparaison.

Notre champ visuel est évidemment fonction de la position que nous occupons, et une inclination spontanée nous porte à regarder, où que nous soyons, les objets qui nous entourent : l'insomnie prolongée ne nous porte-t-elle pas parfois à scruter l'obscurité ? Malgré tout le besoin où nous sommes de vastes horizons ou de vive lumière, la vision s'effectue dans le cadre où nous choisissons d'être, et le mécanisme en est toujours le même. Parce qu'ils sont faits pour voir, nos yeux s'appliquent à voir, en quelque condition qu'ils soient. La foi n'est pas une rigoureuse absence de lumière, elle comporte une certaine manifestation, un certain « *evidere* » de la divine réalité : on la comparerait assez justement aux premiers instants de l'aurore succédant à une nuit parfaitement obscure. Quoi qu'il en soit de ce point, sur lequel nous aurons à revenir, le rôle de la volonté dans la foi consiste à placer le croyant en situation telle qu'il n'ait pas d'autre champ visuel que cette infinitude indéfinie dans laquelle on discerne ça et là quelques contours fugitifs, qui sont d'ailleurs des promesses de splendeur. La volonté ne contraint pas à voir l'invisible, mais elle fixe l'esprit dans l'évidence de l'inévidence de Dieu. C'est au delà de ce qui apparaît, au delà des énoncés connus naturellement, et cependant en eux, que s'ouvre l'univers de la foi : l'esprit ne doit pas revenir en deçà, il doit demeurer dans ce champ visuel et l'explorer tout comme l'œil de celui qui se tient dans une pièce obscure est contraint de s'ouvrir sur l'obscurité. Et il y a dans l'objet de la foi assez d'« évidence » pour que l'esprit connaisse, tout comme il y a assez de lumière dans les premiers reflets de l'aube pour que l'œil voie.

Le regard ne discerne alors aucun objet, mais l'œil voit qu'il y a quelque chose à voir, il expérimente qu'il est fait pour voir, il sent surtout d'instinct qu'il faut demeurer dans une attention fatigante et physiquement irritante s'il veut jouir de la lumière qui va se lever : le malaise de regarder ce qu'on ne peut voir est bien préférable au repos de ne rien voir, et il faut demeurer dans ce labeur et si l'instinct de l'œil lui-même défaille, il sera stimulé par un désir auquel toutes les puissances ont leur part. Semblablement, l'intelligence n'exprime positivement rien de Dieu (i 17), mais elle sait du moins, dans la foi, que la Vérité première s'offre à elle, qu'elle est faite pour connaître cette Vérité-là et qu'il faut demeurer dans l'attentive contrainte propre à la foi afin de parvenir à la vision. Ce serait certes un choix bien étrange que de s'assujettir à semblable contrariété, si la joie d'une lumière divine ne venait reconforter par instant l'intelligence en travail ; mais ce choix se trouve fondé, enraciné, stabilisé par un amour qui pressent et déjà possède un bien incomparablement plus grand que ce que l'esprit en peut saisir. C'est cet amour qui interdira à l'intelligence de sortir d'un monde dans lequel elle demeure cependant insatisfaite, et à l'intérieur duquel elle se trouvera contrainte de produire les actes qui lui sont propres. L'intelligence ne peut pas ne pas chercher à connaître, non plus que l'œil à voir ; contrainte de demeurer dans un champ d'inévidences, elle réagit en produisant l'assentiment de foi, non sans mettre en œuvre toutes les traces de lumière qu'elle peut recueillir. On voit que le rôle de la volonté est, à ce premier point de vue, en quelque sorte négatif : le libre jeu de l'intelligence, son attrait spontané pour la vérité sont respectés, mais ils sont contraints de s'exercer à l'intérieur de certaines limites ; et ce qui interdit de les franchir, c'est l'amour du domaine qu'elles circonscrivent, domaine déjà possédé ou plus exactement espéré puisque la possession véritable requiert la manifestation évidente exclue par la foi. C'est la foi, c'est l'inévidence de la foi qui résorbe en espérance (118) l'appropriation et la jouissance qui, en droit, sont le fait de l'amour ; et si l'insatisfaction de la foi rend compte de celle de l'amour, c'est en retour à l'emprise réalisée par ce dernier qu'il faut attribuer la possibilité et la stabilité de l'assentiment de foi : établi par la volonté et par l'amour en Dieu souverain Bien, l'entendement ne peut que souscrire à cette situation par l'assentiment intellectuel qu'il accorde à Dieu première Vérité.

2. Nous allons retrouver ces mêmes conclusions en considérant, au lieu de l'acte de la foi, saisie immobile qui en exprime l'essence, le dynamisme inauguré avec l'intention de la foi dont la curiosité sans cesse accrue du croyant marque les étapes. C'est un même

désir qui soulève toute la vie de l'homme à partir du moment où celui-ci s' « intéresse » à Dieu : ce désir fait chercher la foi au prix de mille labeurs, il rend chercheuse la foi gratuitement reçue, il appelle la vision(ii9) dans laquelle il s'intègre pour prévenir toute satiété. Il a toujours la même fin, le même objet, le même principe, bien que ses divers aspects ne se découvrent que progressivement : lorsqu'en effet ce désir soutient l'intention de la foi, il concerne un bien d'abord confusément entrevu, puis il s'adresse bientôt à Dieu envisagé comme fin et à tous les moyens propres à l'atteindre ; ensuite il stimule la foi, il se repose alors avec elle en Dieu envisagé non seulement comme fin mais comme objet ; enfin, confirmé en sa profondeur infinie par l'exigence de la vision qui conserve toujours par lui la saveur originale d'être une réponse, il découvre par cette infinité l'unique principe dont il procède dès l'origine : Dieu. Or ce désir fondamental est la source vive de tout amour, et partant de toute motion volontaire ; c'est lui en effet qui constitue, à chacune des étapes du développement de la foi, le tout premier « moment » de l'inclination volontaire qui s'appellera ou s'appellerait amour en rencontrant son objet. On infère aisément à partir de là que la motion volontaire demeure, de l'intention de la foi à la foi elle-même, substantiellement identique : tout comme le désir qui l'alimente ici et là n'est, psychologiquement, qu'un seul et même désir. Mais cette motion volontaire se précise et se parachève par la grâce de la foi, tout comme par la même grâce le Dieu qui n'était désiré d'une manière quelque peu confuse que comme fin est soudain appréhendé comme objet : ce sont là effets divers de la même transposition fondamentale, examinons cela d'un peu plus près.

a. Nous avons vu qu'un premier type de motion volontaire (120) s'insère dans l'intention de la foi du fait que l'idéal entrevu par le futur croyant doit jouer dans sa vie un rôle que ne justifie pas absolument sa valeur véritable : c'est ce que nous avons exprimé en disant que la valeur fonctionnelle de l'idéal en majore l'authenticité objective ; et comme ces deux éléments sont respectivement appréhendés par la volonté et par l'intelligence, nous avons conclu à une motion de la seconde par la première ; motion s'effectuant par l'intermédiaire des objets dont la transvaluation provisoire ne fait que traduire en termes d'intelligibilité la plus value volontaire qui répond dans le sujet à l'attrait de la fin. Si la fin authentique, et ce ne peut être que Dieu, était connue telle qu'elle est, la motion dont nous parlons, qui ne fait que restituer l'ordre véritable troublé par défaut d'acuité intellectuelle, perdrait toute raison d'être ; elle disparaîtrait, au moins sous la forme violente qu'elle revêt présentement (120-121). Mais la connaissance parfaite c'est la vision, et

la foi excluant l'évidence, elle comporte une motion volontaire, qui prolonge celle dont nous venons de rappeler l'existence dans l'intention de la foi et qui relève de la même cause : le Dieu fin en tant qu'il fait face à une requête créée demeure, même pour le croyant, moins inadéquatement accessible que le Dieu objet. On pourrait être tenté de penser que, la foi nous apportant la « substance des choses que nous espérons », et nous en assurant la saisie, comme d'un objet devenu connaturel, l'idéal qui était jusque-là inconnu ou mal connu se voit attribuer, dans la lumière de foi, sa juste valeur, et devient ainsi, *tel qu'il est connu*, capable de jouer le rôle de fin absolue. En quoi il y aurait du vrai, et nous reviendrions dans un instant sur la discontinuité introduite par la foi dans le régime épistémologique naturel.

Il ne faut cependant pas oublier que la connaissance de foi demeure précaire : si nous savons de Dieu qu'il existe (i 12), nous savons ce qu'il n'est pas *plutôt* que ce qu'il est (113). Les preuves de l'existence de Dieu nous montrent l'incapacité où nous sommes de le nommer positivement ; et la foi, *en tant qu'elle emprunte un mode conceptuel*, ne modifie en rien sur ce point nos possibilités, puisque l'énoncé « Dieu existe » n'a de sens exprimable que par référence à notre mode naturel de signifier. Il est bien vrai qu'il y a une perception intellectuelle propre à la foi, selon laquelle Dieu est saisi : lui-même, indépendamment, et non plus comme le corrélat nécessaire de ce dont il est cause ; d'une manière stable, et non plus comme le terme d'une laborieuse inférence ; positivement, quoiqu'ineffablement. Cependant, Dieu ne peut être, connu en lui-même, de telle façon qu'on puisse inférer de cette connaissance *comment* il est la fin de l'homme. Non seulement nous ne pouvons lire dans l'essence divine le libre décret qui nous prédestine à être enfants de Dieu, et c'est pourquoi révélation nous en est faite ; mais il est en droit impossible de déduire de l'appréhension d'un « en soi » celle de la finalité qui lui correspond ; il est impossible par conséquent d'appréhender une fin comme telle sans un ajustement qui ne relève pas exclusivement de l'intelligibilité. Le « dieu des philosophes », même dans la mesure où l'appréhension de son existence relève de la lumière de foi, n'est pas le « Dieu d'Abraham Isaac et de Jacob » (122) : et il n'existe pas de cheminement exclusivement rationnel qui fasse passer de l'un à l'autre. Or la foi théologique dont nous nous occupons, c'est celle qui est capable de conduire au salut, celle par conséquent qui s'adresse au Dieu fin (46) ; et comme elle ne saurait découvrir ce rôle joué par Dieu dans la perception purement intellectuelle de l'existence de Dieu (prouvée ou révélée, peu importe ici), elle suppose d'emblée, du croyant à Dieu, une relation volontaire irréductible. La foi porte, première-

ment, sur l'existence plutôt que sur la nature des objets transcendants (123), elle assure donc premièrement le croyant de la réalité de la relation qu'il soutient avec Dieu ; mais cette relation de l'existence du croyant à l'existence de Dieu n'est pas seulement la transposition dans une lumière meilleure de l'inférence métaphysique qui remonte du contingent à l'absolu, elle est en outre un achèvement personnel. Non pas seulement : « je crois que Dieu existe et je tends intelligiblement, à partir de ma propre existence, vers cette existence ineffable » ; mais : « je crois indivisiblement que Dieu existe et qu'il est fin, et que ma propre existence doit, d'une manière qui me demeure mystérieuse, s'achever dans la sienne ». Le tout premier assentiment de foi n'en demande pas davantage, mais il demande tout cela : et, parce qu'il associe *indissociablement* deux éléments spécifiquement distincts, il met en œuvre *conjointement* du côté du sujet les deux puissances qui leur correspondent respectivement. N'entendons pas en effet que l'assentiment comporte un acte d'intelligence se terminant au Dieu existant et un acte de volonté concernant le Dieu fin : c'est Dieu intégralement envisagé, si on peut ainsi parler, Dieu dans son rôle de fin *en même temps* que dans sa réalité qui est, de la part du croyant, l'objet d'une saisie intelligible ; mais cette saisie originale n'est possible que parce qu'elle s'effectue dans la motion volontaire dont le Dieu fin est principe. L'assentiment de foi théologique n'est d'aucune manière réductible à une perception métaphysique qui subirait après coup une sorte de baptême l'ordonnant à Dieu conçu comme fin personnelle : il relève, dans sa naissance même, et pour autant *dans sa nature*, d'une finalité surnaturelle (127) : il porte jusque dans sa structure l'empreinte de cette finalité, et c'est pourquoi il inclut nécessairement une motion volontaire. Celle-ci n'est donc pas une pièce surajoutée ; elle ressemble plutôt à un ressort, présent à tous les rouages par le mouvement qu'il leur imprime : et il est un certain mouvement qu'on ne peut ôter de la foi sans la détruire, parce que les plus immobiles de ses saisies demeurent foncièrement tendance (119) vers la réalité transcendante qui les termine sans jamais les spécifier. De l'objet conjoint à l'objet principal demeure toujours une distance infinie que le croyant doit, nous l'avons vu (124), parcourir sans cesse, sous peine de renoncer à l'unité de la foi (125).

b. Le dynamisme de la foi confirme donc la nécessité et le caractère intrinsèque du rôle de la motion volontaire : nous venons d'en examiner le point d'application et la nature, il convient d'en préciser, du côté du sujet, l'origine. C'est très certainement l'amour de Dieu en tant que Dieu est fin, mais de quel amour s'agit-il ? Est-ce l'amour de charité qui semble seul pouvoir convenir à l'hom-

me introduit dans l'ordre théologal ? La difficulté est, on le pressent, la même pour la foi « dynamique » que pour la foi « statique » : même aussi est la réponse. En *fait* c'est bien la charité théologale qui normalement intervient, mais en *droit* la stricte requête de l'économie de la foi est plus modeste : c'est ce que nous devons maintenant indiquer. L'assentiment est intrinsèquement qualifié par une finalité surnaturelle ; mais ne suffit-il pas, pour la lui assurer, que Dieu soit aimé par concupiscence : « je crois que Dieu existe et cette existence dont dérive la mienne est aussi le complément de la mienne ; elle est par là désirable pour moi, comme source efficace de ma béatitude, puisque je crois également que Dieu m'accorde la possibilité d'en jouir ; je me complais dans la connaissance et l'amour que je peux porter à Dieu, parce qu'ils sont de nature à assurer *ma* propre béatitude ; je ne peux rien faire que pour Dieu, cela est métaphysiquement évident dès là que Dieu est ma fin dernière, mais cette considération n'est pas première dans mon intention efficace. » Un schématisme inexact mais faisant image traduirait : « j'aime Dieu pour moi, pas pour lui ». Cette confiscation *partielle* de la finalité au seul bénéfice de l'homme n'est pas incompatible avec l'essence de la foi théologale : Dieu est bien objet, et il conserve, *comme objet achevant l'homme*, le minimum d'appétibilité qui suffit à distinguer l'assentiment de foi d'une perception exclusivement intellectuelle. Voilà pour le droit, du point de vue de la foi bien entendu : et la foi morte réalise ces conditions, strictement. Mais la requête « formelle » de la foi ne peut être normalement satisfaite que si elle est en quelque sorte surclassée par l'amour : d'une part en effet, c'est pour le croyant un état de violence et de contradiction intime que ne pas poursuivre jusqu'au bout, du point de vue de la finalité, les conséquences de sa subordination à Dieu : et cela dans le moment même où il a la certitude et presque l'évidence de sa radicale dépendance dans l'ordre existentiel ; une semblable incohérence ne peut être un fondement stable, et la foi, divisée contre elle-même, ne tarde généralement pas à périr. D'autre part, il ne serait pas moins contradictoire, du point de vue plus particulier de la volonté, de convoiter la réalisation des promesses divines tout en refusant d'être en communion avec l'Amour qui les inspire du côté de Dieu et seul les rend efficaces du côté de l'homme : ne plus sentir en aucune manière cette convoitise, c'est être incapable de faire un acte de foi au Dieu rémunérateur, c'est avoir perdu la foi (126) ; la ressentir sans vouloir être en accord de volonté avec le Principe capable de la satisfaire, c'est être divisé dans son propre désir. On voit donc que, normalement, et par conséquent en fait dans la plupart des cas, la finalité de la foi ne peut être un cycle fermé qui ne ferait que distendre l'amour que l'homme se porte à lui-même en

•'O

> v

! ^4|Bi .

y

û«

V
W'J

contraignant cet amour égoïste à traverser et à s'annexer Dieu ; la finalité de la foi n'exclut certes pas le bien de l'homme mais elle comporte principalement une branche ascendante et se repose en Dieu : la motion volontaire qui, normalement toujours, lui correspond dans le croyant, c'est l'amour de Dieu pour Dieu, en tant qu'il réalise premièrement le bien de Dieu, c'est l'amour de charité (127).

3. La foi comporte donc une motion volontaire parce qu'elle ajuste l'homme à une finalité nouvelle qui n'est pas logiquement incluse dans la connaissance de l'objet transcendant dont le croyant affirme premièrement l'existence. Peut-on dire que cette motion constitue une « plus value », restituant à l'objet mal connu sa véritable valeur ? *C'est*, on s'en souvient, à quoi nous avons été conduits à propos de l'intention de la foi ; mais en dehors de l'intérêt que peut présenter une telle comparaison, la question a en elle-même quelque importance puisque l'harmonieux équilibre de l'assentiment de foi lui est immédiatement subordonné. Nous avons souligné plus haut comment la vision, et elle seule, découvrant dans l'objet lui-même le fondement adéquat de la valeur fonctionnelle de ce même objet, supprime la nécessité d'une motion volontaire ; la foi au contraire doit être rapprochée de l'intention qui la prépare en raison de la précarité de la connaissance qu'elle assure : il est temps de souligner, entre ces deux mêmes cas, l'importante différence (128) qui commande la résolution de la question que nous posons. L'incroyant sincère qui cherche la vérité de la vie et le croyant qui trouve en Dieu sa règle de vie sont également éloignés d'une connaissance adéquate de Dieu, mais le second a une double supériorité : il sait que, de la réalité à ce qu'il en connaît, il y a un écart infini ; il a la certitude d'atteindre cette réalité à la manière dont un esprit atteint un autre esprit, encore que le contact lui-même demeure et mystérieux et ineffable. La foi humaine a pour fonction, comme nous l'avons vu (129), de maintenir l'idée au-delà du fait ; et elle se trouve pareillement compromise lorsque cet intervalle s'annule parce qu'il est requis à la vie, ou bien lorsqu'il se distend à l'excès parce que l'idéal échappe alors à nos prises connaturelles et ne peut plus jouer son rôle. La foi théologique réalise au contraire, par la grâce de Dieu, les deux extrêmes. L'écart qui, excessif, énerve la foi humaine est pour elle infini, mais loin de redouter cette infinitude, la foi théologique en comporte au contraire l'évidence (130). En retour l'acte de foi divine, immédiatement spécifié par l'énoncé révélé, tend vers l'objet et ne se « termine » que dans la réalité de l'objet ; tandis que l'acte de foi humaine se termine dans l'esprit auquel il est immanent, et ne doit constituer qu'une « approximation » de l'idéal, sous peine de rendre celui-ci

inefficace en le ramenant à une mesure humaine. En un mot, la foi théologale communique à l'esprit humain une dimension nouvelle selon laquelle il communie simultanément à la transcendance et à l'immanence divines : le croyant adore et étreint, l'incroyant cherche à quoi se suspendre et redoute de l'avoir trouvé.

Dans ces conditions, la motion volontaire se situe ici et là de manière différente. Elle constitue chez l'incroyant, voir chez celui qui se prépare à la foi, une véritable plus value *objective* ; à peine l'idéal est-il aimé qu'il est reconnu, tel qu'il était appréhendé, insuffisant pour supporter l'amour entretenu dans le sujet par la «nécessité de la fin » (56) : il n'en est pas moins aimé comme fin et se voit bientôt octroyé une perfection nouvelle qui rétablit provisoirement l'équilibre. Le croyant, lui, n'est plus « contraint par la nécessité de la fin » (56) : parce qu'il a précisément la certitude d'atteindre la fin *ultime*, laquelle exclut objectivement tout au-delà, et partant toute dépendance par rapport à un terme ultérieur. La « nécessité de la fin » demeure bien dans la foi, sous la forme d'une inclination de nature ; mais elle n'est plus une contrainte, parce que le croyant ayant trouvé sa véritable fin cesse de dépendre d'un élément qui lui serait, sous quelque rapport que ce soit, extérieur. Le croyant n'a donc pas à valoriser par un amour la réalité qui se présente à lui ; outre qu'il sait la chose impossible puisqu'il x l'évidence (*négative*) de la transcendance de Dieu, il est tellement uni au Dieu esprit intime à son esprit qu'il a la certitude d'avoir trouvé sa propre mesure, et n'éprouve plus le besoin de la découvrir par un dépassement de soi : la stimulation volontaire sur laquelle repose celui-ci devient par suite inutile. On dira que cette union à Dieu, et la certitude qui lui est consécutive touchant la propre destinée, ne sont possibles qu'en vertu d'une motion volontaire : c'est ce que nous pensons avoir établi ci-dessus, et que nous ne songeons nullement à nier ; nous voulons seulement souligner que cette motion ne constitue pas, dans le cas de la foi divine, une plus value *objective* : elle est simplement une compensation qui se tient exclusivement du côté du sujet et qui assure l'équilibre de son acte.

On ne peut même pas dire que la motion volontaire incluse dans la foi théologale supplée à la présentation nécessairement inadéquate d'une Vérité trop haute pour l'homme. Ce n'est pas en ce qu'elle a d'objectif que cette présentation peut être corrigée de son insuffisance : de ce côté en effet, elle est l'œuvre de Dieu qui l'a ajustée aux possibilités de la nature humaine ; et il serait aussi impossible de l'améliorer par un coup de volonté, que d'ajouter à Dieu le quelque chose qui lui manque pour nous émouvoir quand nous n'avons de lui qu'une perception intellectuelle. C'est seule-

•Xa

v»...

O *

.1^

fl

ment la *conséquence subjective* de l'inévidence, c'est l'« inquiétude » ou « oscillation »(124) de la foi qui n'est compatible avec la stabilité de l'assentiment que grâce à une intervention volontaire. Assurément, cette intervention n'est sensible à l'intelligence qu'au sein même de la présentation de l'objet, parce que celui-ci est précisément la mesure de toute l'activité du croyant ; mais cela n'entraîne nullement, ainsi qu'il arrivait dans l'intention de la foi, une modification de la position de l'objet lui-même. La motion volontaire de la foi respecte l'immutabilité de l'objet : elle est mesurée par le souverain Bien, comme l'activité de l'intelligence l'est par la Vérité première ; et, parce qu'elle a une mesure objective, elle apporte, du côté du sujet, exactement ce qui est requis, mais rien de plus. L'équilibre de la foi, disons même l'équilibre du dynamisme de la foi, se réalise d'emblée dans une proportion parfaite sous la mouvance de l'objet : et en ce sens c'est un équilibre stable et définitif, quoi qu'il en soit du progrès indéfini dont la foi est capable ; tandis que l'intention de la foi comporte, de par sa structure, un dépassement qui la prive d'une régulation objective stricte et ne lui permet qu'un équilibre instable. Il y a, de l'homme à Dieu, de l'idéal en travail à l'Absolu qu'il s'efforce de traduire, comme une chaîne sans fin ; l'intention de la foi en parcourt, dans les deux sens d'ailleurs, les éléments intermédiaires sans savoir où ils se suspendent. La foi voit bien, elle voit même mieux la distance infinie ; mais elle porte en elle la mystérieuse certitude que les extrémités sont jointes, que la parole de Vérité est l'acte du Verbe de Dieu ; et c'est l'harmonie de cette conjonction qui, captivant le désir du croyant et fixant sa volonté, lui en rend possible la perception stable : la motion volontaire cesse alors d'être un effort ou une contrainte, elle est le poids d'un amour et concourt intrinsèquement à l'unité de l'acte qu'elle fonde.

4. Equilibre, unité, simplicité, autant de manières de désigner la même propriété de la foi ou de son acte ; tout dans l'homme redevient d'ailleurs proportionné, juste, exact, dans la mesure même où il approche de Dieu : il n'y a donc là rien qui doive surprendre. Nous avons cependant noté un peu plus haut que la volonté se trouve requise dans l'activité de foi comme une sorte d'intermédiaire entre Dieu et l'intelligence, celle-ci ne pouvant être mue selon son mode connaturel par la Vérité divine : voilà bien qui constitue une rupture de l'ordre normal ; il convient cependant d'en préciser le véritable caractère, et il suffit pour cela de ne pas réduire à un enchaînement linéaire le réseau des relations qui existent entre les éléments que nous avons distingués. Il ne faudrait pas penser que, la volonté se trouvant fixée par le souverain Bien, elle reçoit ainsi de Dieu un mandat en vertu duquel elle commande à l'intelligence

d'accorder son assentiment aux vérités révélées : ce schématisme abstrait résulte de l'attitude que nous avons combattue à plusieurs reprises et qui consiste à considérer comme choses séparées des éléments qui n'ont de sens et de réalité que par leur conjonction sinon par leur rapport. Si, en un sens, la volonté est, comme nous l'avons dit, intermédiaire et instrument (131), il n'en reste pas moins qu'elle exerce son rôle en demeurant sous la mouvance *immédiate* de l'objet de la foi ; d'une certaine manière c'est celui-ci qui se trouve être intermédiaire entre la volonté et l'intelligence : la motion volontaire n'impère l'assentiment intellectuel que *dans* la présentation de l'objet qui est indivisiblement Bien et Vérité. On peut exprimer d'une manière un peu plus analytique l'unité du complexe causal qui emporte l'assentiment : ni la Vérité première seule ni la volonté seule, mais la volonté unie à la Vérité première du fait que celle-ci est en même temps le souverain Bien. On pressent tout de suite la conséquence : l'intelligence ne sera pas mue d'une manière en quelque façon extrinsèque à sa propre nature et par là violente, mais du dedans quoique d'une manière qui dépasse sa nature. Voyons comment. On pourrait penser, et ce serait une première façon de comprendre cette motion interne, que la causalité se trouvant reportée sur Dieu elle ne saurait être violente ; mais cette remarque est ici sans portée, puisque l'origine de la difficulté que doit résoudre la motion volontaire c'est que, dans la foi, l'intelligence ne peut être sollicitée conformément à son mode connaturel : il s'agit, si l'on veut, d'une violence d'ordre psychologique, non pas d'ordre métaphysique. Remarquons donc, et ce sera cette fois une raison propre, que la vérité peut être considérée comme l'aspect sous lequel le bien est perçu par l'intelligence (132) : sans doute la possession du bien concerne-t-elle toujours la volonté en quelque façon, mais elle peut être obtenue par le canal des différentes puissances et elle reflue généralement vers celles-ci sous forme de jouissances appropriées : il y a une joie de connaître irréductible à toute autre joie, et l'intelligence s'y trouve si intimement, si subtilement intéressée, qu'elle est capable, pour y avoir part (133), de trahir l'austère mission qui consiste à être pourvoyeuse de vrai. Or les articles révélés sont des vérités, ils sont de la Vérité divine à l'état humain (134) ; et la connaissance de foi peut comporter, en dépit de son essentielle obscurité, des lueurs qui sont la source de joies intellectuelles incomparables. Il suffit que le croyant soit tout orienté vers le bien divin, et il l'est précisément par une volonté normalement rectifiée, pour que ses différentes puissances soient inclinées à découvrir respectivement en quoi ce bien peut leur convenir : l'intelligence, en particulier, ne cessera certes pas de subir la contrariété de l'inévidence, mais elle considérera en retour la valeur éminente de la Vérité dont elle peut, en croyant, posséder quelques parcelles ; elle

.Xj

wrir:

s'attachera à découvrir le positif au lieu de se heurter de front à une difficulté qui paraît insurmontable ; elle subira irrésistiblement l'attrait d'un objet dans lequel elle retrouve simultanément l'immatérialité intelligible de l'universel et la densité concrète du singulier (135) ; en sorte que l'assentiment, sans jamais résulter d'une spontanéité de type purement intellectuel, satisfera du moins partiellement à l'inclination de nature qui porte l'intelligence à connaître et à goûter le vrai ; il se trouvera ainsi intelligiblement justifié d'une toute autre manière qu'il est rationnellement fondé : ici des motifs qui *suffisent* dans leur ordre mais sont extérieurs, là un instinct qui ne suffit pas, même dans son ordre, mais qui est intrinsèque à la pure intelligibilité (136).

Et c'en est assez pour que la motion volontaire elle-même ne se présente pas comme une contrainte violente qui serait peu en harmonie avec le bel équilibre de la foi ; cette motion, en effet, consiste d'abord à favoriser l'éclosion de l'instinct dont nous parlons, en mettant le sujet tout entier, et avec lui l'intelligence, en un état de particulière attention au bien dont ils peuvent jouir, disons mieux, en inclinant le croyant à participer par toutes ses disponibilités au souverain Bien. L'affinité pour cette sorte éminente de bien qui est la vérité, la légitime convoitise de la joie de connaître, étant ainsi amorcées et stimulées dans l'intelligence, la motion volontaire développera son influence à leur faveur : elle les poussera hors des limites que leur imposent l'inévidence et l'obscurité de la foi, en établissant une étroite unité entre l'intelligence croyante et la Vérité première possédée en tant qu'elle est le souverain Bien. Nous avons dit un peu plus haut (137) que le rôle de la volonté dans la foi consiste à placer le croyant en situation telle qu'il n'ait pas d'autre champ visuel que la vérité révélée ; nous découvrons maintenant un aspect complémentaire. Ce champ visuel obscur et par là insupportable n'est pas sans comporter quelques lueurs fugitives, mais elles seraient trop faibles pour susciter et fixer l'attrait de l'intelligence laissée à elle-même ; la volonté intervient, cette fois d'une manière positive, non plus pour contraindre l'intelligence à demeurer, malgré l'inévidence, fixée à l'objet de la foi, mais pour lui communiquer l'intime persuasion qu'elle possède elle-même par nature : celle de l'excellence de ces reflets, indices qui sont autant de messages de la Vérité et du Bien absolus.

La motion volontaire associée à l'assentiment de foi est donc moins comparable à un ordre catégorique, qui diviserait le croyant contre lui-même en opposant en lui une exigence surnaturelle au jeu naturel des puissances, qu'à un support à la fois robuste et bien adapté qui soutient sans faire dévier et conduit sans violenter ;

support lui-même vivant, convient-il d'ajouter, qui entre en symbiose avec la plante délicate qu'il porte et lui assure le bénéfice de sa propre croissance jusqu'au terme du parfait épanouissement : celui de la vision.

47. LA MOTION VOLONTAIRE DE L'ASSENTIMENT DE FOI
RAPPORTÉE AU SYSTÈME DE RÉFÉRENCE DE LA
THÉOLOGIE CLASSIQUE.

i. Il sera bon de rapporter les résultats du paragraphe précédent au système de référence classique que nous avons habituellement utilisé. A toute fonction ou opération exercée par un sujet et ne résultant pas nécessairement de sa nature, on fait généralement correspondre, dans la puissance convenable de ce sujet un « habitus » (138) : c'est-à-dire une disposition stable permettant d'agir d'une manière aisée et fructueuse. Il suffit de reprendre rapidement les grandes lignes de notre analyse pour découvrir le nombre et la nature des habitus qui doivent être posés dans le sujet croyant ; s'ils sont judicieusement assignés, ils doivent d'ailleurs récapituler toute l'économie de la foi par les relations qu'ils soutiennent entre eux. Nous ne ferons que suivre S. Thomas. Avec le souci de précision qui lui est habituel, le docteur angélique ayant défini la foi par son objet formel, à savoir la Vérité première se révélant, assigne l'intelligence comme étant le sujet de cette vertu (149). Il apporte ensuite le correctif nécessaire avec une netteté et une fermeté dont on doit tenir soigneusement compte quand on traite de l'intellectualisme de S. Thomas en ces matières (408). La foi est bien dans l'intelligence, et l'acte de foi est un acte d'intelligence, mais cela n'est possible « que dans la mesure où l'intelligence se trouve sous l'emprise de la volonté. A tel point que la contribution volontaire, qui est en un sens accidentelle à l'intelligence, ne laisse pas d'être essentielle à la foi ; de la même manière que l'influx rationnel qui est accidentel au concupiscible est essentiel à la vertu de tempérance [laquelle est située dans le concupiscible tout comme la foi se trouve dans l'intelligence] » (139). Par ce texte et Par d'autres semblables (140), que dans la pensée de S. Thomas le caractère *formellement* intellectuel de la foi constituerait une abstraction insoutenable si cette vertu ne reposait *dans la réalité* sur une motion volontaire.

D'ailleurs la propriété caractéristique de la foi, c'est celle qui la constitue en l'état de vertu, c'est-à-dire sa certitude (141). tout comme les propriétés de l'intention de la foi étaient la gratuité et la liberté. La certitude consiste, nous l'avons vu (16), dans la deter-

minuon du sujet qui la participe à un parti unique. Or l'intelligence ne peut être *fixée* dans son jugement que de deux manières : elle acquiert l'évidence de la vérité ; elle est inclinée à suspendre toute recherche (142), ou même elle se trouve mise par une élection volontaire dans l'impossibilité d'envisager d'autres hypothèses que celle qu'elle estimait seulement vraisemblable et qu'elle doit maintenant tenir pour certaine. Comme la foi exclut l'évidence, sa certitude repose sur une élection volontaire : « L'intelligence du croyant est donc [non seulement mue et inclinée, mais elle est en outre] déterminée à un parti unique non par la raison mais par la volonté » (143). En sorte que cette propriété si importante de la certitude se trouve bien dans l'intelligence comme dans son sujet, mais elle est dans la volonté comme dans sa cause (144). En un sens c'est donc l'aspect volontaire de la foi qui en est «le principal» (145), puisque c'est par lui que la foi existe et que l'on sait d'autre part toute l'affinité de la foi avec les questions d'existence (146) ; l'activité de l'intelligence isolée de la motion volontaire pourrait être comparée à une « matière > » (147) qui demeurerait inerte, ou à un rouage sans ressort.

Telles étaient bien les conclusions de notre analyse, voyons en maintenant les conséquences. Puisque les deux puissances intellectuelle et volontaire interviennent l'une et l'autre dans la foi, et y jouent deux fonctions corrélatives qui ne découlent pas nécessairement de leur inclination de nature, il est requis à la production de l'acte de foi que chacune de ces deux puissances soit perfectionnée, achevée, « différenciée », par un habitus : la volonté pour exercer son empire sur l'intelligence, l'intelligence pour se soumettre à l'emprise de la volonté. Il n'y a là qu'une application immédiate et quasi inéluctable de la notion même d'habitus (148), et l'explication de S. Thomas (149) a été reprise avec une belle vigueur par le premier schéma du Concile du Vatican : « La foi n'est pas une conviction naturelle proportionnée au poids des raisons qui appellent l'assentiment : bien loin de là, l'assentiment de foi est surnaturel et provient d'une grâce qui élève et conforte aussi bien la volonté que l'intelligence : la volonté sous l'empire et sous l'inclination de laquelle il est produit, l'intelligence qui, à cause de la Vérité première se révélant laquelle n'est autre que Dieu, adhère à la vérité révélée par un assentiment dont la fermeté absolue répond à la dignité de l'autorité divine » (150). Quoi qu'il en soit du mot « habitus » qui est riche de signification mais qui évoque des précisions d'ordre purement philosophique, la doctrine est on le voit parfaitement claire : la foi n'est possible que s'il existe, ainsi que nous l'avons montré, une relation spéciale entre l'intelligence et la volonté. On caractérise cette relation spéciale, comme d'ailleurs toute relation, en fixant ses

deux termes : et ces deux termes sont précisément les deux *habitus* situés dans l'intelligence et dans la volonté ; il va d'ailleurs de soi que ces deux termes sont essentiellement relatifs l'un à l'autre, et c'est ce qu'exprime le vocabulaire psychologique convenable à cette matière par les deux mots « commandement », « soumission »(151). Faut-il ajouter que si on envisageait l'exercice de la foi, non pas seulement dans l'entendement du croyant, mais pour ainsi dire dans le croyant tout entier, on assisterait à toute une floraison d'*habitus* correspondant aux différentes puissances intéressées : S. Thomas en mentionne quelques uns (152), mais sa nomenclature n'est évidemment pas exhaustive. C'est l'homme tout entier qui, par la foi, devient sensible à Dieu : chacune des puissances humaines peut trouver son régime propre par résonance avec la source divine parce que celle-ci est infiniment riche et parce qu'elle émet, outre les ondes fondamentales qui sollicitent le vouloir et le penser, des harmoniques capables d'atteindre tout ce qui est en la créature.

Mais bornons-nous à l'entendement et aux deux *habitus* qui le concernent : ils ne suffisent pas, au moins tels que les décrit leur charte de naissance, à rendre compte de l'économie de la foi. L'acte de cette vertu, s'il est un acte spirituel, et à ce titre immanent au sujet, présente une particularité sur laquelle nous avons déjà bien souvent insisté : il ne se termine à aucun élément créé, autrement dit il a Dieu pour objet quoique par médiation de l'énoncé révélé. La relation ci-dessus rappelée entre l'intelligence et la volonté concerne le sujet humain abstraction faite de la réalité qu'il doit atteindre, et on la retrouverait à peu près identique dans la foi humaine puisque celle-ci comporte toujours une soumission de l'esprit à celui à qui l'on croit ; il faut donc restituer à cette relation la dimension divine qui distingue la foi théologale. On a d'ailleurs déjà remarqué que, dans la foi vertueuse, « la raison de la motion volontaire c'est que la volonté elle-même est ordonnée au bien » (153) ; on voit donc que, lors même qu'il n'est pas mentionné, Dieu est le fondement véritable de la relation qui lie l'intelligence et la volonté du croyant. C'est qu'en effet la volonté, si elle a le rôle « principal »(145), moteur, « ne peut rien faire que dans la mesure où elle est mue elle-même par son objet qui est le *bien* et qu'elle désire »(154) ; et si, d'autre part, l'assentiment accordé par l'intelligence procède de la poussée volontaire il ne peut s'adresser qu'au *vrai* (155). La relation dont nous avons considéré l'affleurement créé dans l'entendement du croyant a donc une origine et un aboutissant plus profonds. Ce sont en fait le Bien et le Vrai absolus qui en constituent le principe et le terme : comme si la Vérité première, ne pouvant émouvoir l'intelligence par sa propre évidence, l'atteignait par le détour de la volonté (131). Cela est d'ailleurs parfaitement cohérent avec l'éco-

J

H

1«

nomie générale de la foi qui, au titre de vertu théologale, a pour fin cela même qui est son objet (156). « Or l'objet de la foi, c'est la Vérité première en tant qu'elle échappe à notre vision, c'est également toute chose à laquelle nous adhérons à cause de cette Vérité. D'après cela il faut [conclure] que cette Vérité première, étant une réalité que nous ne voyons pas, se présente elle-même à l'acte de foi [non seulement comme un objet mais aussi] comme une fin »(157), entendons comme une fin non possédée puisqu'en ce qui concerne la vérité, vision et possession sont équivalentes. Or une fin non possédée ne mérite le nom de fin que si elle répond à une inclination de nature. On voit donc que l'existence d'un désir ou d'une motion volontaire dans la foi se trouve être le corollaire nécessaire des deux caractères essentiels de cette vertu : l'un naturel, l'inévidence, l'autre surnaturel, l'équation à Dieu. Cette motion volontaire rend possible qu'un acte intellectuel inévident ne se détruise pas de lui-même : elle assure ainsi l'équilibre de la foi ; on doit même dire équilibre stable puisqu'elle constitue précisément le facteur compensateur que requiert et suscite la tension interne consécutive à l'imperfection de la foi. On voit donc que la correspondance nécessaire, qui existe déjà dans l'ordre naturel, du fait que l'intelligence adhère spontanément aux sources du vrai et la volonté à la perfection du bien (158), se trouve transposée par la foi en une harmonieuse et non moins nécessaire unité : la légitime identification du principe et de la fin, qui est fondement de la première, n'est en effet qu'une lointaine image de l'identité de la Vérité première et du souverain Bien qui est source de la seconde. Et voilà du même coup une juste expression de l'économie de la foi : les deux habitus intellectuel et volontaire ne règlent pas exclusivement l'équilibre du sujet quant à son agir connaturel, ils sont en outre ouverts sur l'infini ; ils ne se définissent pas seulement par rapport l'un à l'autre, ils réfèrent le croyant à Dieu, et c'est en vertu de cette commune fonction qu'ils constituent une seule et même disposition de l'entendement (159), la vertu de foi.

2. a. Mais cette mise en œuvre de la dimension divine de la foi semble soulever une nouvelle difficulté, et cela en raison même de notre principe liminaire lequel fait correspondre un habitus à toute fonction spéciale exercée par une puissance naturellement susceptible de comportements différents. La volonté meut l'intelligence et elle subit l'attrait du souverain Bien, l'intelligence est docile à l'impulsion volontaire et elle donne son assentiment à la vérité révélée : voilà bien, de part et d'autre, deux fonctions distinctes (160) qui ne sont pas des inclinations naturelles ; ne convient-il pas, en conséquence, de dédoubler les deux habitus dont nous avons parlé ? Autrement dit, la référence à Dieu de la volonté et de l'in-

telligence ne requiert-elle pas, dans chacune de ces deux puissances, un habitus distinct de celui par lequel elles sont en relation l'une avec l'autre ? Ou bien faut-il renoncer au principe initial, qui seul avait conduit à distinguer en deux habitus, l'un volontaire, l'autre intellectuel l'unique vertu de (01(159) ? La solution adoptée n'est-elle pas un entre deux incohérent ? On pourrait répondre qu'il est aussi naturel à la volonté d'aimer le bien qu'à l'intelligence d'acquiescer à la vérité ; mais la foi n'est pas l'intention de la foi et il s'agit, dans la foi, d'un bien et d'une vérité qui dépassent les prises naturelles et dont l'appréhension requiert une surdétermination de l'entendement. Ce n'est donc pas, constatons-le une fois de plus, la référence au pôle créé de l'activité de foi qui permet de résoudre la difficulté, tandis qu'elle s'évanouit d'elle-même si on place comme on doit le faire (et comme nous voyons qu'on ne peut pas ne pas le faire) toute la psychologie du croyant sous la mouvance de l'objet divin.

Cela fait bien deux choses d'aimer un objet et de commander l'action propre à en assurer la possession : l'analyse de l'acte humain et la complexité des vertus requises à sa perfection en témoignent suffisamment. Mais le vouloir n'aurait, dans la foi, à suivre le long cheminement qui va du conseil à l'exécution, que si l'acte de foi était un acte naturel *ordinaire* ; nous savons au contraire que l'acte de foi et l'acte de connaissance naturelle différent par leur structure. Il est bien vrai que le croyant s'ordonne volontairement (153) au Dieu dont il possède la grâce, mais celle-ci n'est pas un secours à l'aide duquel le croyant aurait à choisir de lui-même le moyen qui l'unit à Dieu et devrait s'efforcer de rendre ce moyen efficace ; la volonté n'a pas, dans l'acte de foi, à faire retour sur elle-même : « elle ne peut rien que dans la mesure où elle est mue par son objet qui est le [souverain] Bien » (154). Cela veut dire que la *motion qu'elle communique est actuellement dépendante de la motion qu'elle subit*. Il n'y a pas un amour, et puis en fonction de cet amour un ordre donné (161), ce qui exigerait une intervention d'essence naturelle : mais il y a l'attrait du Bien, et l'inclination et l'impulsion *qui en résultent* dans la volonté. Cette impulsion est amour en tant qu'elle se termine au Bien lui-même ; elle est motion, poussée, commandement, emprise, en tant qu'elle porte tout le sujet à s'ajuster aux dispositions du souverain Bien : l'acte de révélation est celle de ces dispositions qui concerne l'intelligence et l'on comprend ainsi comment c'est l'amour lui-même qui meut, on comprend également comment *toute la substance de la motion dont la volonté est l'origine est faite de la motion qu'elle subit*. Le rôle de la volonté dans la foi consiste donc radicalement à participer l'impulsion actuelle que lui communique l'attrait surnaturel du souverain Bien : le sujet

tout entier se trouve alors entraîné comme par un poids, et chacune de ses puissances découvre à son tour, dans l'objet, l'attrait qui lui est proportionné. Il n'y a là qu'une seule disposition spéciale de la volonté, c'est-à-dire un seul habitus ; il comporte bien apparemment deux fonctions : l'une proportionne le croyant à Dieu, l'autre assure l'équilibre intime de son acte ; mais l'intelligence qui est le point d'application de la seconde étant dans la foi toute relative à Dieu qui est l'objet de la première, ces fonctions se trouvent dans un-rapport semblable à celui de la créature au créateur, c'est-à-dire qu'elles ne font pas nombre l'une avec l'autre et sont véritablement un : il est dès lors légitime qu'à l'unité de l'exercice corresponde l'unicité de l'habitus.

b. Examinons maintenant ce qui concerne l'intelligence; elle doit suivre avec docilité l'impulsion volontaire, elle doit accorder assentiment à la vérité révélée. Il semble qu'il y ait là matière à deux habitus : lorsqu'un acte de studiosité est accompli par obéissance, il relève bien en effet de deux vertus, et la seule obéissance ne suffit pas à en assurer la perfection. Nous ne formulons cette difficulté que pour l'écarter tout aussitôt : elle provient au fond de ce que l'on considère l'intelligence comme un sujet complet doué de deux facultés ; en rigueur de terme, l'intelligence n'obéit pas, parce que la notion même d'obéissance est étrangère à la nature de l'intelligence : l'intelligence se fonde sur la motion volontaire pour atteindre son propre bien et réaliser sa propre perfection (162) ; et quand on dit que l'« intelligence doit être bien disposée en vue de suivre le commandement de la volonté » (151) on doit se garder d'entrevoir sous des termes empruntés au vocabulaire moral, les rapports de personne à personne qu'ils concernent à l'ordinaire. D'ailleurs les mots *imperium*, *imperare* qui sont généralement employés par S. Thomas pour désigner l'action volontaire signifient aussi bien emprise, empire, que commandement : ce qui, entre deux êtres personnellement distincts, se traduit par l'extériorité d'un commandement demeure, entre deux facultés d'un même sujet, à l'état d'influence intime et appropriée. Quant à l'intelligence, la locution habituelle de S. Thomas est *movetur ad assentiendum* (163): l'intelligence est mue, inclinée à accorder son assentiment, elle n'a pas pour autant à pratiquer l'obéissance ; c'est le croyant qui obéit, non pas formellement l'intelligence : et cette référence à la personne humaine plutôt qu'à une faculté commande l'emploi que S. Thomas fait du mot obéissance à propos de la foi (164). L'intelligence suit donc la motion volontaire ; mais elle ne peut abdiquer sa propre nature : elle ne peut être effectivement ébranlée que si cette motion se présente en quelque façon sous les auspices du vrai. Nous avons vu qu'il en est bien ainsi (165) : l'objet immédiat de

la stimulation volontaire, ce n'est pas en effet l'activité intellectuelle formellement envisagée, mais c'est l'instinct qui porte l'intelligence vers son propre bien à savoir la vérité (166).

La motion volontaire repose comme nous le voyions à l'instant sur l'attrait du souverain Bien : et comme il n'appartient qu'à la seule volonté d'appréhender le bien comme tel, la motion volontaire se retrouve au principe de l'inclination de toutes les autres puissances (167). Mais chaque faculté participant l'attrait du souverain Bien d'une manière conforme à sa nature, la motion volontaire lorsqu'elle s'exerce sur une puissance déterminée selon l'incidence du bien propre à cette puissance ne fait que promouvoir une inclination de nature : elle meut à l'opération propre ; et en particulier elle meut l'intelligence à donner son assentiment à la vérité. Elle ne commande jamais du dehors d'une manière violente : parce qu'en s'appuyant au bien qui joue pour ainsi dire le rôle de moteur immobile elle déclenche le jeu de moteurs qui seront moteurs mus (168), mais qui seront du moins moteurs appropriés aux puissances qu'ils concernent respectivement. Dans ces conditions, se soumettre à la volonté est, pour chaque puissance, le moyen d'atteindre sa perfection propre, c'est donc absolument parlant une perfection (169). La situation de l'intelligence du croyant n'est donc pas comparable à celle de l'enfant qui, ayant reçu l'ordre d'apprendre sa leçon, se trouve bientôt aux prises avec un texte d'une obscurité insurmontable, dont il comprend chaque mot sans en comprendre le sens, et qu'il s'efforce de retenir pour obéir. Il n'y a pas, pour l'intelligence, une injonction volontaire qu'il faut enregistrer *et -puis* Un assentiment qu'il faut produire ; mais il y a le souverain Bien, compensant par l'attrait de ce bien que la vérité est pour l'esprit (392), ce que la *-présentation* de la Vérité première a de radicalement insuffisant. Cet attrait est éveillé et stimulé à la faveur de l'état de tension dans lequel le croyant est mis par l'appréhension volontaire du Bien, ce même attrait se repose dans la saisie obscure mais certaine de la Vérité première ; il n'y a donc pas là, dans l'intelligence, deux dispositions distinctes : l'inclination à suivre la motion volontaire se confond avec l'inclination à assentir au donné révélé. Par suite il ne doit y avoir pour régler cette unique inclination qu'un seul habitus : cet habitus comporte deux fonctions ; mais ces fonctions, elles aussi, sont un, puisqu'elles consistent à remonter le cours des deux cheminements convergents par lesquels la Vérité première atteint l'intelligence : au titre de bien et de fin d'une part, au titre d'objet d'autre part.

Mais on voit du même coup que l'unité de l'inclination de l'intelligence, l'unité d'exercice qui en est le corollaire et le signe,

q

◆(J;
«b | · 1

«À-

*

>wa

ne se trouvent établies que dans la mesure où le bien et le vrai, *tels qu'ils font face à l'entendement du croyant*, sont eux-mêmes un. Or l'unité du bien et du vrai n'est réalisée absolument qu'entre le Bien qui est Dieu et le Vrai qui est Dieu, car Dieu seul est assez simple pour que son être demeure indivis sous les distinctions transcendentes. Les deux fonctions exercées par l'intelligence dans *l'acte* de foi ne seront donc ramassées dans l'unité d'une même inclination que si on fait remonter *actuellement* jusqu'au souverain Bien la motion volontaire (170), que si d'autre part on réfère *actuellement* l'assentiment à la Vérité première. Les questions posées par la relation de l'intelligence à la volonté ne se résolvent donc que si l'exercice de la foi est conçu comme s'effectuant sous la mouvance de Dieu. Ceci ne doit pas nous surprendre ; il n'appartient qu'aux causes les plus hautes de maîtriser la complexité de la matière contingente ; semblablement, il revient à Dieu de réaliser l'unité de l'acte de foi, dans le moment même où elle risquerait d'être le plus gravement et le plus irrémédiablement compromise : par une disjonction introduite dans l'activité de l'intelligence elle-même. La Vérité première, à laquelle donne accès l'assentiment de foi, n'est pas seulement la fin et l'objet de l'activité intelligible du croyant ; elle est la cause suprême qui en explique l'essence et en résoud l'unité (171). Ce qui distingue le croyant de l'incroyant, c'est qu'il contracte avec Dieu une relation nouvelle : il en résulte que tout ce qu'intègre la foi, que ce soit habitus ou acte, doit être conçu comme relatif à Dieu ; et c'est dans la mesure où on demeure fidèle à cette logique élémentaire que l'on n'encombre pas de fausses questions la pureté du mystère de la foi. C'est ce que nous avons constaté au chapitre précédent : l'intégration de la démarche rationnelle qui sous-tend la foi, à la foi elle-même, s'est effectuée à mesure que se réalisait la proximité de l'intelligence croyante à la Vérité première se révélant ; ce sont les phases virtuellement distinctes et réellement concomitantes de ce progrès que nous avons appelées assentiment et adhésion et c'est à l'adhésion qu'il appartient, en donnant à l'évidence de crédibilité sa véritable portée, de réaliser l'harmonie entre le rationnel et l'intelligible. Nous allons voir, en reprenant pour ainsi dire à l'octave, le thème que nous venons de développer pour l'assentiment, que c'est semblablement par l'adhésion et par la motion volontaire qui l'accompagne que se réalise parfaitement dans la foi la conjonction de l'intellectuel et de l'affectif.

MOTION VOLONTAIRE DE LA FOI EN TANT QU'ELLE EST ASSOCIEE A L'ADHESION

48. SON FONDEMENT PROCHAIN OU CRÉÉ : L'AMOUR DE L'HOMME POUR DIEU.

i. L'équilibre de l'acte de foi requiert, comme nous pensons l'avoir montré en l'envisageant du point de vue formellement intellectuel, que le croyant, en vue de donner son assentiment à la vérité révélée, perçoive la relation que soutient l'énoncé proposé avec la Vérité subsistante, et se trouve, par la grâce, établi en communion avec la Vérité révélante. C'est cette communion, ce contact, que la référence spontanée de l'intelligence au monde sensible fait appeler adhésion (ni) ; elle est, dans la psychologie de la foi, ce qui est le plus difficilement exprimable, mais elle est en retour l'unique source de la cohérence : la foi est en effet mystère quant à son objet et partant quant à son essence, et d'autre part tout ce qu'elle emprunte à la rationalité n'est justifié, n'est unifié, et partant n'existe, que par référence à la première Vérité. Il ne suffit donc pas d'avoir montré la nécessaire complémentarité des deux faces intellectuelle et volontaire de l'acte de foi considéré à sa base : ce ne peut être qu'une amorce puisque cet acte ne subsiste que par son sommet divin, un peu comme une haute nef par la clef de voûte. Il ne suffit pas d'avoir défini l'élément volontaire qui rend l'assentiment possible en psychologie humaine, si l'assentiment lui-même n'est encore que la projection observable de l'économie intelligible de la foi. L'adhésion intellectuelle ne requiert pas moins que l'assentiment l'intervention de la volonté, et cela pour la même raison fondamentale qu'il est inutile d'explicitier à nouveau (172) : l'objet principal de la foi demeure aussi inévident dans l'adhésion que dans l'assentiment ; ce qui distingue ces deux états c'est simplement la perception plus nette, dans le premier, de l'essentielle relativité (173) de l'objet conjoint.

Nous disons deux états, faute de terme meilleur : il s'agit plutôt de deux nuances qu'intègre toujours simultanément la tonalité de l'intelligence croyante, encore que l'une ou l'autre puisse être dominante. Semblablement, l'activité volontaire que nous allons maintenant analyser ne doit pas être considérée comme une seconde motion distincte de celle dont il a été question jusqu'à présent. C'est la même motion qui revêt une modalité un peu différente en raison d'une perception plus nette de la proximité de l'« objet » : l'attrait *raisonnable* pour le souverain Bien s'accompagne de l'expérience plus chaude de l'Amour, tout de même que l'assentiment *raisonnable* à l'énoncé révélé se trouve porté par une communion plus profonde

ffj
H

tK1

'2

'2
b

avec la première Vérité. L'image que nous suggérions fera plus aisément comprendre notre pensée : l'équilibre d'un dôme peut être analysé par coupes horizontales, mais il est alors indispensable d'examiner en outre la répartition verticale des pressions : chacune des couches a bien son achèvement propre mais l'équilibre d'une couche déterminée est d'autant plus tributaire de l'équilibre de la couche qui lui est superposée que l'on approche de la clef de voûte, laquelle est soutenue par tout le reste mais par qui tout le reste tient. L'analogie est claire : la clef de voûte c'est la vision de Dieu, le dôme c'est la foi ; si près qu'on approche du sommet, les conditions d'équilibre varient continûment mais demeurent essentiellement distinctes de celles qui conviennent au sommet lui-même : semblablement, de l'acte concomitant à l'infusion de la grâce baptismale à celui qui introduit à la vision, la structure de la foi demeure substantiellement identique à elle-même, mais elle est radicalement distincte de celle de la vision ; l'intelligence et la volonté se partagent la circonférence de la foi que la vision résorbe, à la limite, en la splendeur d'un point intelligible ; plus on approche du sommet, plus aussi les deux activités intellectuelle et volontaire sont voisines l'une de l'autre, compénétrantes l'une de l'autre, indispensables l'une à l'autre, mais plus aussi elles sont en référence nécessaires à la cause souveraine qui les suscite. Il est bien clair que l'on pourrait distinguer, au cours de ce progrès, un très grand nombre d'étapes : tout comme le nombre des coupes horizontales dont nous parlions peut être multiplié indéfiniment ; mais la structure ou le type d'équilibre demeurant toujours les mêmes tant qu'on n'est pas au sommet, cela ne serait d'aucune utilité au point de vue qui nous occupe. Cependant il est indispensable de marquer, de quelque manière que ce soit, que chaque assise horizontale est solidaire et tributaire de celle qu'elle supporte : la répartition des poussées n'est pas un problème bi-dimensionnel, il ne peut recevoir de solution qu'en tenant compte de la dimension verticale. Le dôme de la foi ne saurait être expliqué adéquatement par une analyse qui se cantonnerait dans le plan de la psychologie humaine, et se bornerait à considérer l'intelligence et la volonté armées de leurs habitus surnaturels. Le dôme de la foi a une troisième dimension, divine, qui seule livre le secret de son équilibre. Et c'est afin de traduire d'une manière organique dans notre analyse cette dimension-là, que nous avons maintenu la dichotomie assentiment-adhésion. Elle ne prétend nullement tenir la place d'une description psychologique, de soi indéfinie, des phases progressives de la vie de la foi ; elle entend simplement marquer, en posant une dualité de termes, en posant par conséquent l'exigence d'un passage de l'un à l'autre, que la foi comporte par essence un dépassement, qu'elle est par essence une tension du créé vers l'incrée. Ce qui importe ce n'est pas l'amplitude de

l'écart qui peut exister entre le « niveau assentiment » et le « niveau adhésion », mais c'est qu'il y ait nécessité de passer d'un niveau à l'autre. Faute de pouvoir saisir une extension en elle-même, en l'état différentiel qui serait expressif de sa nature, ou bien dans les limites qui la précisent et la définissent, nous y marquons deux points voisins ; de même, nous ne savons ni *comment* la foi tend vers Dieu, ni *comment* Dieu la termine : nous traduisons ce mystère en distinguant deux états de la foi. L'extension pure n'est aucun des deux points indéfiniment voisins qui peuvent servir à la définir : elle est le mystérieux entre deux ; semblablement, la foi n'est exclusivement ni assentiment ni adhésion : elle intègre l'un et l'autre, parce qu'elle est la mystérieuse et immobile tension qui va de l'un à l'autre. Qu'on nous permette une dernière comparaison. Les vues stéréoscopiques en partie double sont à peine différentes l'une de l'autre : la structure en est presque la même dans l'espace à deux dimensions ; mais leur vision simultanée donne le sens de la profondeur. Ainsi, l'assentiment et la motion volontaire qui lui est associée, puis l'adhésion et l'amour qui l'informe, ne sont-ils que les deux parties d'un dyptique qui doit donner à la foi sa profondeur divine.

Ne multiplions pas davantage ces références concrètes destinées à expliquer notre propos et à prévenir dans l'esprit du lecteur toute impression de redites ; indiquons brièvement le schéma de l'analyse qui va suivre. L'adhésion ou communion intelligible à la Vérité première étant à la fois active en ce sens qu'elle aboutit à la saisie des articles révélés et passive en tant qu'elle est, «dans l'entendement du croyant une certaine empreinte de la [même] Vérité première »(174), l'activité volontaire qui lui est associée comporte d'une part, en raison de la souveraine amabilité de l'objet, un amour exercé par le croyant, et repose d'autre part comme en son principe éminent dans l'amour de bienveillance dont Dieu enveloppe ceux qu'il adopte (175). Nous donnerons de chacune de ces deux assertions une justification positive et une confirmation négative ; nous retrouverons enfin dans ces deux revers de l'amour intime à la foi, l'achèvement adéquat de ce que nous avons appelé les deux « équations » de l'intention de la foi : le bien de Dieu, c'est le bien de l'homme ; l'amour véritable est, de la part de l'homme, la participation de l'Amour qui est Dieu. Faut-il ajouter que l'amour dont nous allons maintenant parler est l'amour de charité surnaturelle : il serait contradictoire de prétendre entrer en communion intelligible avec le Dieu Vérité sans communier au Dieu Amour. Nous reviendrons sur ce point en parlant de la foi morte : ce que nous avons dit au précédent paragraphe pouvait *d'un point de vue pure-*

Si
O

•'i«k

HIM

i O

rtr?
ti<r

ment formel, la concerner ; tandis que nous allons maintenant parler de la foi vive.

2. Examinons donc en premier lieu comment l'amour soutient l'adhésion de foi divine. Nous avons déjà appris au livre de l'Écriture (176) que le Christ veut être suivi non pas seulement comme un maître de vérité en la doctrine duquel on a confiance, mais comme un maître de vie auquel on lie sa propre destinée : et l'âme croyante sent là, d'instinct, combien la *vérité*, divine, est *réalité*. Nous le comprendrons mieux en analysant le contraste qui apparaît immédiatement entre deux types de foi humaine : la « foi scientifique » et la « foi fidélité ». Elles se distinguent en effet l'une de l'autre par l'amour qu'elles supposent respectivement ; voyons comment.

a. La *foi scientifique* est celle que nous accordons à la compétence du spécialiste dont nous avons besoin pour suppléer à notre ignorance ; la foi fidélité c'est la disposition fondamentale dans laquelle doivent demeurer ceux qui se tiennent pour engagés l'un vis-à-vis de l'autre par un mutuel amour. La première est d'ordre intellectuel ; elle comporte bien un amour, mais c'est l'amour de la vérité : désintéressé s'il s'adresse à la vérité universelle pour elle-même, égoïste s'il ne vise au travers de quelques lambeaux de connaissance, que l'utilité ou le dilettantisme ; il suit de là que la foi scientifique réalise à sa manière l'identité de la fin et de l'objet, puisqu'on ne l'accorde que pour s'assurer du bien que représente une vérité et qu'elle consiste à croire cette même vérité. Quant à l'acquiescement au témoignage, il repose sur une crédibilité qui lui est qualitativement homogène : nous voulons dire que les signes que nous exigeons du spécialiste pour le croire ne concernent pas formellement sa rectification morale intime. Ils doivent seulement prouver sa compétence sur quelques points particuliers où nous sommes capables de la contrôler, à moins qu'ils ne consistent en des conséquences concrètes et constatables du savoir qui nous dépasse. En sorte que même la relation du disciple au maître, dès là qu'elle demeure sous le régime de la foi scientifique, comporte toujours de tels signes, et c'est ce que nous avons observé en traitant de l'adhésion intellectuelle (177).

La *foi fidélité* est au contraire de type affectif ; l'élément intellectuel, qu'elle comporte nécessairement comme toute foi, ne s'y réalise que d'une manière en quelque sorte conséquente. C'est parce que l'amour réalise l'identité des vouloir, et que nul ne peut vouloir se tromper soi-même, que ceux qui s'aiment se doivent mutuellement une véracité universelle : les faits dont mon ami se porte le témoin auprès de moi me sont en eux-mêmes assez indifférents

et je ne désire pas connaître la vérité à leur sujet, mais je désire expressément que mon ami *me dise* la vérité tout comme je me l'exprimerais à moi-même si je la connaissais ; et si mon ami me refuse la vérité qu'il connaît, il refuse de vouloir ce que je ne peux pas ne pas vouloir, il rompt l'unité de l'amour et détruit la foi. On voit donc que la foi fidélité tend à l'exercice d'un mutuel amour, et qu'elle croit tout ce qu'elle reçoit sous le sceau de l'amour, parce qu'elle croit à l'amour qui doit par nature s'en porter garant ; elle a donc, à la différence de la foi scientifique, un objet qui est en quelque manière hétérogène à sa fin. Enfin, et ce sera une dernière différence entre nos deux types de foi, le rôle du signe est beaucoup plus amorti dans le second cas : je crois le savant *parce que* ses calculs réussissent, je crois mon ami parce qu'il est mon ami. Sans doute ne faudrail-il pas exagérer cette différence puisque l'amitié elle-même requiert certains témoignages ; mais il reste que la vérité qui est simultanément objet et fin de la foi scientifique est de soi objet de *preuve*, tandis que l'identité de vouloir qui est fin et objet pour ainsi dire radical de la foi fidélité ne comporte que des signes très inadéquats. Nous n'accordons jamais notre confiance sans motifs, mais quand il s'agit de cette confiance qui doit lier deux vies nous regardons moins les signes eux-mêmes que la valeur personnelle et intime qu'ils permettent d'inférer ; or il y a toujours, des premiers à la seconde, une disproportion qui tient à un changement d'ordre : aussi, quand la foi est établie, nous croyons en l'amour bien au delà des signes ; c'est l'amour qui donne alors valeur aux signes en les haussant jusqu'à lui : tandis que les arguments qui accompagnent la foi scientifique ont toujours une consistance rationnelle *propre*, et sont toujours actuellement requis comme fondement de l'assentiment. Cette distinction entre les deux types de foi devient d'ailleurs sensible par le malaise consécutif à la confusion qui lui est opposée : sorte de mystique assez étrange qui se développe dans un public non averti à propos de certaines théories scientifiques ou même autour de la personne de certains savants ; la foi scientifique cesse de devenir critique et cherche à suppléer au fondement rationnel dont elle a normalement besoin par l'évocation de pseudo valeurs qui sont également étrangères à la rectitude humaine personnelle, seul fondement authentique de la foi fidélité : il n'y a plus alors aucune foi véritable.

b. La foi théologale se tient à l'opposé de ces contrefaçons, puisqu'elle unit sans les confondre les deux types purs dont nous venons de préciser rapidement les caractères respectifs. Nous avons vu en effet que « la foi est droite quand [le croyant] se soumet à la vérité pour elle-même et non pour quoi que ce soit d'autre » (178), et que cette adhésion à la Vérité intègre d'une manière actuelle les résuL

tats de la démarche rationnelle qui la prépare : tels sont bien les caractères de la foi scientifique, avec toutefois cette différence que la crédibilité qui est associée à cette dernière n'est pas susceptible des mêmes suppléances ni du même équilibre définitif que la crédibilité divine. Mais nous avons vu également, tant au livre de l'Écriture (176) qu'au paragraphe précédent, que la foi ne peut être réduite à une disposition purement intellectuelle ; la requête du Christ est d'une autre portée, et une pareille prétention serait d'ailleurs incompatible avec les conditions d'équilibre d'une psychologie humaine. La foi doit s'exprimer en œuvres (179), la Première de toutes étant un attachement à la personne du Christ (179), et tel est sans doute le signe le plus sensible du fait qu'elle comporte une valence volontaire : nous ne nous proposons d'ailleurs pas ici de reproduire la preuve de ce fait, déjà suffisamment explicitée, nous voulons simplement mettre à profit l'affinité que nous venons de relever entre la foi fidélité et la foi théologale pour mieux pénétrer l'aspect affectif de cette dernière ; nous devons attendre que la foi divine réalise à ce dernier point de vue une transposition et une harmonie semblables à celles qu'elle opère, au registre intelligible, entre les deux éléments de la foi scientifique.

U revient à la volonté, avons-nous vu, de fixer l'entendement du croyant dans le souverain Bien, assurant de cette manière la stabilité d'un assentiment auquel manque l'évidence ; mais nous comprenons, précisément par l'analogie de la foi fidélité, qu'il y a diverses manières de s'attacher au Bien, surtout lorsqu'il s'agit de cette sorte de bien qui se concrétise dans une personne vivante : la fidélité qui n'est que la conséquence loyale et moralement obligée d'une estime justement méritée procède bien d'un certain amour qui est incontestablement celui du bien, elle n'est pas encore cette fidélité de l'amour qui s'attache à une personne « pour elle-même et non pas pour quoi que ce soit qui s'en distingue » (180). Notre propos n'est pas d'entrer dans le détail d'analyses psychologiques qui seraient indéfinies, mais de faire ressortir la perfection de la foi divine par les imperfections qui affectent *nécessairement* la foi humaine. La fidélité idéale est bien celle qui procède de l'amour, c'est-à-dire de l'identité des vouloir, de telle manière que la fidélité à celui que l'on aime se résolve dans une parfaite fidélité à soi-même ; et si l'estime doit dans la plupart des cas remplacer l'amour (181), c'est que l'amour auquel on souhaiterait atteindre est rarement réalisé ; et si l'amour paraît être rarement réalisé c'est que, *absolument parlant*, il est irréalisable entre créatures. En effet, les modalités du bien qui, en concrétisant pour moi le bien absolu vers lequel tendent tous les êtres, accaparent totalement et fixent quasi irrémédiablement mon vouloir, ne sont pas exactement celles qui jouent un rôle

semblable pour mon alter ego ; supposées qu'elles le soient à un moment, cette identité problématique se trouvera bientôt rompue par la mobilité qui affecte deux intelligences et deux vouloirs contingents exerçant leur activité à partir de données elles-mêmes constamment changeantes ; ces inconvénients pourraient, il est vrai, êtres réduits, si les deux êtres envisagés s'assuraient une évolution spirituelle identique en ne pensant et en ne voulant que l'un en fonction de l'autre : mais en admettant qu'ils tendent à réaliser cette sorte de symbiose ils n'y arriveront jamais parfaitement, parce que leur désir ne peut travailler qu'a posteriori et à partir d'une extériorité ontologique que les inclinations les plus profondes ne peuvent annuler. Il résulte de là que l'amour doit toujours être, en quelque façon, aveugle, sous peine de se dégrader peu à peu et de disparaître : nécessité certainement extrinsèque à sa nature, mais non pas contre nature, il suffit pour s'en convaincre de se souvenir que l'Amour qui est Dieu est, en nous aimant, le plus aveugle en même temps que le plus clairvoyant de tous les amours (182). Le désir d'aimer fait reconstruire l'objet aimé selon un type idéal : il y a là une constatation que des cas assez grossiers rendent bien banale, mais on prendra garde que cette plus value volontaire fait partie *en droit* de l'amour tel qu'il s'exerce entre créatures et que le jeu, pour en être parfois subtil, n'en est pas moins réel. L'identité des vouloirs doit se réaliser, conformément au vœu de l'amour, absolument ; or l'identité d'idéal qui devrait être son fondement normal ne peut jamais être qu'approximative : l'amour prendra sur lui de « faire comme si », et de couvrir par un désir inconditionné l'hiatus sans cesse renaissant qui sépare la réalité telle qu'elle est de la réalité telle qu'il souhaiterait qu'elle fût ; mais il s'efforcera en même temps de tarir, dans leur source même, toutes les divergences, en faisant que les vouloirs soient un, non seulement par leurs objets, mais également dans leur dynamisme sinon dans leur source ; l'amour descend et remonte le cours de la motion qu'il couronne, agissant tantôt sur le vouloir de la personne aimée, tantôt sur le vouloir propre, de manière à ajuster ces deux vouloirs l'un à l'autre aussi parfaitement que possible, en dépit de leur irrémédiable extériorité. Dans cet incessant travail, les signes, qu'ils soient donnés ou reçus, sont plutôt des instruments rendus indispensables par la condition humaine qu'ils ne sont des preuves dont l'amour, déjà assuré, aurait encore besoin.

rrj

JO

3. a. Bornons-nous à ces rapides évocations, puisque c'est la contrepartie qui nous intéresse directement ; Dieu est infini, immuable, immanent : tels sont les trois caractères qui éliminent eh droit de la foi divine les carences que nous venons d'énumérer en analysant la foi humaine. De quelque manière que nous circonscrivions le

bien pour l'appréhender, l'objet sur lequel tombe effectivement notre vouloir n'est jamais extérieur au Bien de Dieu puisqu'il n'en est qu'une présentation appropriée à la créature ; pas plus que notre vouloir n'est étranger au vouloir de Dieu : celui-ci est en effet comme la substance de tous les vouloirs qui le participent, en se portant objectivement vers le même bien que lui. Notre propre mobilité, pourvu qu'elle demeure suspendue à un désir fondamental toujours le même qui ne fera que s'adapter à des circonstances changeantes, aura pour effet de nous faire parcourir successivement ce que la perfection divine réalise d'un coup : encore est-il que cette succession n'est jamais oubli, mais achèvement de ce qui précède par ce qui suit. Enfin si le croyant n'a pas, comme tel, à modifier pour l'ajuster au sien un vouloir de Dieu qui lui serait extérieur (183), il sait bien que son propre vouloir peut être mû par la grâce, mais sans aucune violence, par l'attrait intime de l'Amour(184) manifestant sa présence immanente d'une manière nouvelle. Ce dont les fidélités de la terre ne pouvaient jamais s'assurer, la fidélité à Dieu le possède donc en droit : et nous comprenons ainsi comment la foi divine peut se trouver équilibrée par l'amour d'une manière beaucoup plus parfaite que la foi humaine la plus pure. Dans cette perfection, il s'agit moins de croire pour aimer, ce qui constituait la finalité normale de l'assentiment, que de croire parce qu'on aime ; la motion volontaire immanente à la foi est moins l'amour naissant requis pour croire que l'amour δ_m croire.

Il ne faudrait certainement pas opposer à l'excès ces relations réciproques ; et nous avons montré ci-dessus que c'est effectivement l'amour du bien que constitue la Vérité qui compense l'inévidence de l'objet de foi, et qui, à ce titre, rend adéquat le fondement de l'assentiment ; il est donc vrai, en un premier sens, que l'on croit parce que l'on aime : on croit au vrai inévident parce qu'il est la condition et le gage du bien que l'on désire. Mais l'amour dont il est maintenant question est, on le sent, d'une toute autre nature : il ne s'agit plus de l'amour de la première Vérité parce qu'elle est *mon* bien, mais de l'amour de Dieu Vérité « pour lui-même et pour rien d'autre » (178) ; l'amour est moins une condition nécessaire de la foi que la foi n'est une conséquence spontanée de l'amour. Il est aisé, d'après ce que nous avons dit de la foi fidélité, de comprendre comment : le fait que Dieu s'exprime à lui-même dans son Verbe la Vérité qu'il est, est inclus dans la béatitude divine et partant dans le vouloir essentiel de Dieu ; quiconque se trouve, par l'amour, en identité de vouloir avec Dieu, accueille dans la mesure où il en est capable le témoignage que Dieu porte sur lui-même : refuser ce témoignage, ou même ne pas s'efforcer de le pénétrer autant qu'on en reçoit actuellement la possibilité, serait, en

fait, ne pas aimer ; or, adhérer au témoignage que Dieu porte sur ce qui le concerne et qui est nécessairement inévident, c'est croire. Ainsi on croit parce que l'on aime, on croit comme par la surabondance de l'amour de Dieu, après l'avoir fait en raison d'un légitime amour de son propre bien. Redisons d'ailleurs que, loin de s'exclure mutuellement, ces deux motifs doivent au contraire s'harmoniser, et même s'identifier ; ils donnent, par le degré de leur unité, la mesure du progrès de la foi. Nous avons vu en effet que la conversion consiste à découvrir que le bien capable de soulever une destinée humaine n'est rien autre que Dieu, ou autrement dit que la conversion consiste à lire à partir de Dieu, avec le regard de Dieu, l'équation que l'intention de la foi ne lit encore qu'à partir de l'homme, avec le regard de l'homme ; celui qui n'a pas encore la foi peut dire tout au plus : « mon bien ne peut être que Dieu et c'est parce que je désire mon bien que je recherche et espère Dieu sans même le bien connaître » ; tandis que le croyant pose d'abord Dieu et le bien de Dieu, et il a la certitude que sa propre béatitude se trouve incluse dans le bien que Dieu attend de la création. Ces deux attitudes sont différentes : or la grâce de la foi qui les sépare les transpose également et les unifie, sans cependant les confondre, sans surtout éliminer la première : et ce sont elles que nous venons de retrouver avec les deux acceptions possibles de la formule : croire parce que l'on aime. Il va de soi que le croyant ne peut plus aimer *sa* béatitude en cette manière égoïste et un peu inquiète dont il était seulement capable avant la grâce de la foi (185) ; il ne perd cependant pas, comme les quiétistes l'ont pensé, le sens de son propre bien. Ce sont sans doute deux choses différentes que de considérer Dieu en tant qu'il s'offre à moi comme objet de béatitude, en tant qu'il est *mon* bien, ou bien de ne me considérer moi-même et tout ce qui me concerne que comme dans le prolongement d'un amour qui me fixe en Dieu et dans le bien de Dieu ; mais c'est toujours la même vérité : « Mon bien c'est Dieu et c'est le bien de Dieu ». Cette vérité pouvant être envisagée de deux points de vue différents, et la grâce ne modifiant généralement pas les ressources psychologiques naturelles dont nous disposons, nous ne sommes pas capables, même dans la foi, de percevoir concrètement cette vérité dans sa riche simplicité ; en sorte qu'il reste dans l'amour qui est fondement de la foi, amour en fonction duquel l'on croit, une oscillation semblable à celle que nous avons déjà observée au point de vue intellectuel (186) : disons rapidement comment elle demeure et comment elle tend à s'amortir.

b. Et tout d'abord comment elle demeure: l'amour requis à l'équilibre de l'assentiment de foi doit s'adresser immédiatement au bien du sujet (278), parce que c'est le dynamisme du sujet dont il faut

3»

04» 4.

*1.

C: /

expliquer l'existence malgré l'inévidence de l'énoncé révélé. Que cet énoncé soit envisagé comme une simple condition ou comme une première réalisation du bien promis, il doit apparaître au croyant de telle manière que celui-ci se trouve *intéressé* (27S), se trouve mû par un intérêt et un désir dont l'inévidence rendait le déclenchement impossible. Mais de même que l'assentiment à une formule appelle, conformément à la nature de l'intelligence, une perception intelligible positive, une référence, si ténue soit-elle, à la vérité : ainsi l'amour d'un *bien* qui n'est pas explicitement le bien universel, l'amour d'un bien que je circonscris en le définissant comme mien, ne pouvant être adéquatement fondé sur l'objet précaire auquel il s'adresse, doit-il transcender celui-ci en mettant en œuvre la nature même de l'amour ; autrement dit, l'amour qui ne rencontre pas, dans son acte, le support dont il a besoin, ne peut subsister qu'en participant à un amour qui serait assez puissant pour se fixer ses objets au lieu de dépendre d'eux. Un tel amour est donc sans objet (186). en ce sens qu'il est ontologiquement antécédent aux termes qui le reçoivent et qu'il ne peut avoir pour terme adéquat qu'un bien qui transcende tout objet ; il est donc subsistant et infini, c'est-à-dire qu'il est Dieu. En d'autres mots, l'amour requis à la foi doit être en son fond, une participation à l'être qui réalise parfaitement l'exercice de l'amour, c'est-à-dire à Dieu. Mais cet amour doit, nous le rappelions en premier lieu, maintenir l'équilibre psychologique de l'assentiment, il doit à ce titre posséder l'ultime détermination qui seule le rend efficace en l'ajustant au sujet humain ; en sorte que la source divine d'où il procède ne peut être pour le vouloir du croyant un pôle parfaitement stable. On voit, en rapprochant ces deux conclusions, que la foi impose *nécessairement* à l'intelligibilité et à l'amour des conditions d'exercice qui sont inadéquates à leur nature : le croyant demeure en effet assujetti comme croyant à toutes les conséquences du statut humain de l'intelligence et de la volonté, mais il éprouve d'une manière plus profonde et par là également inéluctable l'exigence de nature qui le porte à restituer à l'intelligibilité et à l'amour leur amplitude naturellement infinie : il se trouve donc pris entre deux pôles, l'un humain l'autre divin, et ne peut qu'osciller de l'un à l'autre, à moins que Dieu lui-même ne vienne suppléer par un don nouveau, nous voulons dire un don qui ne fait pas *formellement* partie de la foi, à l'exiguïté attachée au mode humain du connaître et de l'aimer (187). Nous découvrons donc dans la foi un mouvement affectif tout semblable à l'inquiétude intellectuelle que nous y avons déjà rencontrée (188) ; ils sont l'un comme l'autre incoercibles, parce qu'ils ne font que traduire sous la forme d'un dynamisme équilibré, et approprié à chacune de nos deux puis-

sances fondamentales, l'amplitude de la foi qui va de l'homme à Dieu.

Il nous reste cependant à dire comment cette oscillation tend à se réduire du point de vue affectif tout comme elle se réduisait du point de vue intellectuel : dans la mesure même où le croyant se rapproche du pôle divin de la foi. Si en effet il nous est impossible de saisir d'une seule vue et d'une manière simple la vérité fondamentale qui commande l'acte de foi non moins d'ailleurs que l'intention de la foi : « Le bien de l'homme c'est le bien de Dieu » (189) ; il reste qu'objectivement il n'y a qu'un seul bien, le Bien de Dieu dont le nôtre n'est qu'une participation. Il ne doit donc y avoir également qu'un seul amour : l'Amour qui est Dieu, qui est de Dieu, et dont le nôtre n'est lui aussi qu'une participation. D'une manière plus précise, le bien qui intéresse la foi, c'est la vérité, soit qu'elle donne accès à la béatitude, soit qu'elle constitue en elle-même le bien de l'intelligence ; mais qu'il s'agisse du bien en général ou de la vérité qui ici le concrétise, l'économie demeure la même : « la Vérité que nous avons appelée la première Vérité est le bien de Dieu, et elle est notre bien » : voilà ce que la foi devrait tenir d'une seule vue, *simple*, pour qu'elle cessât d'être inquiète »(190). Et comme elle n'y peut atteindre parfaitement, tout son progrès consistera à se fixer *de préférence* sur celle de ces deux assertions qui est en droit inclusive de l'autre : et qui le serait en fait pour nous, si nous voyions le bien de Dieu comme Dieu lui-même le voit. Or, c'est parce que la Vérité première est le bien de Dieu qu'elle est mon bien, non pas l'inverse : c'est en aimant cette Vérité de l'amour dont Dieu l'aime que j'exercerai, éminemment sinon formellement, l'amour requis à l'assentiment ; tandis que cet amour minimum demeurerait, s'il était seul, en attente de l'amour plus pur qu'il n'inclut pas. Ainsi il demeure toujours vrai, aux différents sens qui viennent d'être expliqués, que l'on croit parce que l'on aime ; mais comme il est impossible d'entrer dans cette vérité d'une manière adéquate, nous voulons dire d'une manière qui soit simultanément inclusive des deux modes divin et humain qui en commandent l'accès, le croyant subit l'attraction du premier qui, objectivement, contient le second : l'unité de la foi tend, au point de vue affectif, à se résoudre dans le souverain Bien, tout comme elle se résoud du point de vue intelligible dans la Vérité première.

Nous aurons à souligner un peu plus loin qu'il n'y a évidemment pas là deux principes distincts de l'unité de la foi ; contentons-nous pour le moment de remarquer, en ce même sens d'ailleurs, que le passage que nous venons de décrire : de l'incidence humaine

rrj

H.,
■fig4.

·>■;

1»..ΠΙ

J*.

«S

H.
F

à l'incidence divine du même Bien, relève immédiatement de la vertu de charité. Cela montre, ainsi que nous aurons à le redire en termes plus exprès, combien l'économie de la foi est intimement liée à l'amour. Les deux régimes, l'un plus humain l'autre plus divin, de celui-ci commandent en effet pour celle-là deux types d'équilibre différents : dans le premier ce sont des nécessités en quelque manière antagonistes qui composent l'une avec l'autre ; dans le second ce sont les rameaux d'une même souche qui se rejoignent harmonieusement. Il faut bien croire telle et telle vérité pour obtenir le salut, il faut bien croire Dieu pour savoir quelque chose de Dieu ; et ainsi la foi demeure « contrainte par la nécessité de la fin » (56) ; mais en retour il est impossible de produire l'acte même de la foi si un amour inspiré par la même fin et reporté sur l'énoncé inévident ne vient équilibrer l'assentiment : Γ «amour est contraint par la nécessité de la foi » : tel est l'équilibre de la foi envisagée dans le voisinage de son pôle humain. Si, à l'autre pôle, on croit parce que l'on aime, si on adhère à la parole de Dieu en vertu de l'identité de vouloir en quoi consiste l'amour ; la foi naît en l'esprit de l'homme de la même manière que dans la pensée de Dieu. Inventée par amour et communiquée par amour, elle est reçue dans l'amour et exercée à partir de l'amour ; c'est la même inclination, divinement gratuite, qui est simultanément, dans le croyant, croyance et amour, adhésion de l'esprit et adhésion du vouloir, et qui enserre comme entre deux bras qui se rejoignent l'unique objet : Dieu Vérité première, Dieu souverain Bien ; tel est l'équilibre de la foi envisagée dans le voisinage de son pôle divin.

Nous disons bien deux types d'équilibre et non pas deux structures, parce qu'ici et là le croire est dans l'amour et l'amour dans le croire ; mais tandis que la foi naissante croit *pour* aimer et aime *pour* croire, la foi plus parfaite aime *en* croyant c'est-à-dire nourrit immédiatement l'amour de ses lumières, et plus encore elle croit *dans* l'amour c'est-à-dire en vertu du jeu même de l'amour. La corrélation entre les deux activités intelligible et volontaire demeure toujours aussi nécessaire, mais cette nécessité devient plus subtile, plus difficilement exprimable, plus harmonieuse aussi, à mesure qu'une relative extériorité fait place à une mutuelle compénétration : cela montre qu'il est légitime de suivre comme nous l'avons fait l'évolution progressive de la motion volontaire tout au long de la ligne intelligible ascendante qui va de l'assentiment à l'adhésion.

c. On pourrait d'ailleurs trouver une confirmation négative de la profondeur du rôle de l'amour dans le fait que le croyant qui

éprouve quelque difficulté doit fortifier en lui le vouloir sur lequel repose la foi. Nous entendons bien qu'il ne s'agit pas d'une difficulté touchant un dogme particulier : auquel cas des raisons apologétiques appropriées, ou mieux encore un exposé de la vérité, doivent ramener l'article litigieux à jouir de la même crédibilité qui est reconnue à tous les autres articles ; nous voulons parler d'une difficulté fondamentale, touchant l'essence même de la foi. Il faudra certainement, dans ce cas comme dans le précédent, recourir aux arguments rationnels ; mais, d'une part « il n'y a jamais de juste cause pour révoquer en doute l'assentiment » (191), d'autre part, « ce qui assure l'assentiment, soit en tant qu'il est intimé par la volonté, soit en tant que, formellement, il est accordé par l'intelligence, ce n'est pas l'intensité de la connaissance des motifs de crédibilité... mais c'est l'autorité du Dieu révélant... » (192). Ce n'est donc pas sur des motifs rationnels que peut être adéquatement fondée la rectification d'une adhésion chancelante : et à moins d'en venir à un volontarisme pur, c'est à un amour qu'il faut recourir : il est d'ailleurs facile de voir de quelle sorte d'amour il s'agit, car si cet amour réussit à « maintenir une volonté de croire toujours la même dans le croyant, celui-ci mérite d'autant plus qu'il voit un plus grand nombre de raisons contraires » (193). Ainsi, l'amour dont il est question, c'est l'amour qui est capable de mériter, c'est par conséquent l'amour de charité : c'est cet amour qui doit sauvegarder l'intégrité de la motion volontaire de la foi lorsque des raisons contraires viennent s'interposer. Il faut, là encore, croire parce que l'on aime : et plus l'inévidence s'accuse, plus il faut être fait par l'amour un seul vouloir avec Dieu, afin d'accueillir comme venant du dedans le témoignage de la Vérité première, ou autrement dit *Vautorité* du Dieu révélant. Cette autorité, qui en droit est imprescriptible et doit prévaloir contre tout, trouvera dans l'amour le medium dont elle a besoin pour devenir efficace, et ceci confirme ce que nous avons dit au sujet du mot et de la notion d'« autorité » (194). Dans les cas où les données intellectuelles de la foi paraissent fléchir, l'identité des vouloirs à laquelle doit aboutir l'exercice de l'« autorité » est en effet plus que jamais requise ; mais elle devient inintelligible si on la conçoit comme une contrainte volontaire s'appliquant à l'exécution d'un ordre privé de fondement : l'acte de foi ne serait plus dans ces conditions qu'un acte de volonté irraisonnable non justifié prudemment, masqué par un formalisme tout extérieur. L'équilibre épistémologique de l'acte de foi ne peut être conservé que si, à la conviction de la Vérité qui fait plus complètement défaut, se substitue la persuasion de l'Amour ; l'autorité divine peut emprunter, pour atteindre le croyant, la voie intellectuelle ou la voie volontaire, mais ni dans un cas ni dans l'autre elle ne se réduit à une



 >> -MM

 J
 IU



pure extériorité : elle est substantiellement vérité et amour et elle incline le croyant à un assentiment constant par le jeu équilibré de ses deux modalités.

49. SON FONDEMENT IMMÉDIAT OU INCRÉÉ :

l ' a m o u r D E D I E U p o u r l ' h o m m e .

i. Nous venons de voir comment l'équilibre de l'acte de foi requiert non seulement l'amour du croyant pour son propre bien, mais également un amour de charité attaché à l'excellence divine pour elle-même et pour rien d'autre, tout comme l'adhésion intellectuelle s'attache à la vérité « pour elle-même et non pour quoi que ce soit d'autre » (178). C'est une exigence de nature, propre à l'amour, qui nous a invités à franchir cette étape ; mais c'est, nous l'avons vu, la foi elle-même qui bénéficie, dans son économie intime, du progrès de l'amour ; il est donc à présumer que si nous découvrons dans l'amour une nouvelle perfection elle aura une répercussion sur l'unité et l'harmonie de la foi. Or, nous nous sommes appuyés dans ce qui précède immédiatement sur l'identité de vouloir qui est en effet, au point de vue psychologique, le terme de l'amour désintéressé en tant que celui-ci s'adresse formellement à une personne ; et nous en avons tiré, en ce qui concerne les objets, une conséquence capitale du point de vue de la foi : nous devons nous fixer sur la vérité révélée parce que le Vouloir divin inclut la Vérité subsistante. Nous serions donc naturellement amenés à analyser pour elle-même l'identité de vouloir. Cependant nous ne nous attarderons pas à cette question qui relève de la psychologie de l'amour, et nous nous contenterons de noter le résultat élémentaire qui intéresse la foi. L'unité de vouloir entre ceux qui s'aiment suppose que, dans la mesure où on distingue leurs deux volontés, chacune d'entre elles tende à se conformer à l'autre, compensant par cette inclination fondamentale les divergences qui pourraient naître en climat contingent. Or, épouser les déterminations formelles d'une réalité c'est, au spirituel, se l'approprier : et c'est cette appropriation qui, lorsqu'elle est volontaire, s'appelle l'amour. Il suit de là que si l'on envisage ceux qui s'aiment en tant qu'ils demeurent distincts, et d'une manière plus précise en tant qu'ils conservent deux volontés, l'identité de vouloir entraîne la réciprocité de l'amour : puisque, en vertu de cette identité, la détermination en quoi consiste l'amour ne peut affecter que simultanément l'une et l'autre volonté. Autrement dit, si on considère l'amour dans l'exigence de son acte, qui coïncide avec la perfection de son essence concrète, on peut le caractériser : soit par l'identité de vouloir soit par la réciprocité, selon qu'on veut

mettre en évidence l'unité ou la distinction. On comprend par là d'emblée comment l'amour désintéressé, qui vise effectivement à l'identité des vouloirs, n'atteint parfaitement son but que si un amour réciproque lui répond : les développements classiques arrivent d'ailleurs à une conclusion semblable en partant de cette constatation que l'amour d'amitié se présente, au niveau humain, comme le plus achevé de tous les amours. On peut s'élever à partir de l'expérience familière par les méandres d'une analyse qui, touchant alternativement le bien et l'amour, fera dériver de l'identification du bien de ceux qui s'aiment la réciprocité de leur amour ; on peut également scruter la nature de l'amour, lequel est de soi un vouloir absolu transcendant tous ses objets parce qu'il est en lui-même bien et source de tout bien (195) ; le résultat est le même : chaque fois que l'amour atteint, entre deux personnes, à la parfaite identité du vouloir, celle-ci est, dans la mesure où on la peut analyser, construite de deux amours réciproques J'un de l'autre, tout relatifs l'un à l'autre et qui précisément ne font qu'un en vertu de la réciprocité de leur relation (196).

Concluons : l'amour qui soutient la foi et qui doit, à cet effet, réaliser l'identité de vouloir entre l'homme et Dieu, implique *actuellement*, l'amour réciproque, celui de Dieu pour l'homme. Cela était évident a priori : tout ce que nous avons dit à propos de l'intention de la foi, tant au point de vue intellectuel qu'au point de vue volontaire, n'est en effet qu'un trop long commentaire de la parole si chargée de sens. *C'est lui qui nous a aimés le premier* (197). Dieu nous sauve, et d'ailleurs nous crée par amour : il nous donne donc, en vertu du même amour, la première de nos vertus théologales. Et nous demeurons tributaires, dans le moment même où nous exerçons la foi, de cette bienveillance fondamentale : que nous ayons ou non explicitement conscience de sa nécessité. Mais si les précédentes remarques n'apprennent rien de nouveau matériellement, elles montrent à quel point l'amour de Dieu, nous voulons dire celui dont Dieu nous aime, intervient intrinsèquement et par conséquent *actuellement* dans l'acte de foi. C'est même cet amour là, qui, enveloppant le croyant (198), suscite l'amour dont nous avons parlé en premier lieu : l'amour de l'homme pour Dieu, qui constitue le support le plus visible de l'activité de foi. Nous aurions dû, logiquement, commencer par le fondement ; mais il est beaucoup plus aisé d'analyser ce qui remonte de l'homme vers Dieu que de considérer la création en tant qu'elle procède de Dieu : à peine peut-on, sur ce dernier point, balbutier quelques mots, et c'est ce que nous allons essayer de faire maintenant.

2. L'adhésion intellectuelle peut être considérée, dans l'acte

m

| *lt#i

Æ

i»M|

Z'», ;

H»

○

↑^{KE3}

ΓHιΦ 1

même où la Vérité première se révèle, comme la réaction spontanée de l'intelligence humaine rendue sensible au vrai divin par la grâce de la foi : semblablement, l'amour associé à cette adhésion est la réplique de la volonté à la stimulation du bien et de l'Amour divins. L'Acte pur étant infiniment riche et infiniment simple, chacune de nos puissances entre avec lui en une résonance propre (152) qui en désigne un aspect distinct et inséparable. L'assentiment de foi, l'amour de la béatitude qui le soutient, s'achèvent en une adhésion qui est en quelque sorte passive du côté de l'intelligence et de la volonté du croyant, active en tant qu'elle procède de la Vérité révélatrice et de l'Amour prévenant. Il y a d'ailleurs, dans l'adhésion passive, un ordre que nous avons déjà rencontré et qui révèle, en son principe divin, un ordre semblable. Si, « dans la connaissance de foi, c'est la volonté qui a le rôle le plus important » (145) c'est que du côté de la sustentation divine de la foi, l'Amour prévient, attire, dispose l'entendement, puis le tient enfin appliqué à Γ « objet » : tandis qu'à la faveur de cette application la Vérité première développe l'influence qui s'achève en adhésion et en conviction. Il y a, dans tout acte de foi, une priorité, c'est-à-dire un ordre, qui réfléchit l'ordre de sa cause : et comme l'ordre ne peut se prendre dans la foi qu'en fonction de la Vérité qui la définit formellement, il faut conclure que c'est par rapport à la Vérité première elle-même que la volonté est en un sens plus importante que l'intelligence ; autrement dit l'Amour développe une influence plus importante que celle de la Vérité première elle-même.

On le comprendra aisément par une comparaison que nous avons déjà employée (109) : les forces d'attraction, qui croissent très rapidement lorsque la distance diminue, ne se font sentir d'une manière appréciable que lorsque cette distance est assez petite. Une telle force étant supposée exister, le plus important si on veut qu'elle soit efficace ne consistera pas à l'accroître en augmentant la masse qui la produit ; mais à faire en sorte que la masse qui doit la subir ne s'écarte jamais de la masse attirante à une distance supérieure au rayon d'action : et il n'y a pas à compter, pour réaliser cette condition, sur la force qui précisément n'agit plus au delà d'une certaine distance. Ainsi l'intelligence est capable de subir intimement et véhémentement l'attrait de la Vérité divine, mais cette capacité demeure inefficace tant que Dieu, demeurant lointain, n'« intéresse pas ». L'Amour, en tant qu'il fonde la grâce de la foi, effectue et maintient effectuée (non d'ailleurs sans le secours de la raison et de la crédibilité) cette ap-proximation à la fois liminaire et fondamentale, sans laquelle la Vérité première ne pourrait rien : fixé à l'objet par l'Amour pâti, auquel répond

d'ailleurs l'amour exercé, alors l'entendement se trouve sous la motion de la Vérité première qui l'incline à adhérer. On pourrait, il est vrai, objecter que notre comparaison est susceptible d'être renversée : puisque c'est en demeurant dans l'obéissance de la foi, puisque c'est en maintenant douloureusement le regard intérieur appliqué en dépit d'un aveuglement immobile (172), que l'on peut entendre l'invitation de l'Amour au terme de laquelle le mystère inéilable de Dieu se communique au delà de toute lumière ; c'est la proximité intelligible à la Vérité première qui devient alors la condition de l'exercice de l'Amour. Nous reviendrons au moins brièvement sur ces implications fort délicates à propos des dons du Saint Esprit. Il nous suffira pour le moment de noter que l'ambivalence de la comparaison que nous proposons tient à ce qu'elle met en œuvre l'espace et la quantité : tandis qu'il conviendrait de distinguer l'Amour de la Vérité bien plutôt par la qualité de leur action respective que par le rayon de leur zone d'influence ; on verrait alors immédiatement qu'on ne peut inscrire dans un même cadre univoque les phases successives du progrès de la foi. Ainsi c'est l'Amour qui, dans la motion divine dont le croyant est l'objet, joue le rôle primordial, c'est lui qui « applique » l'entendement, par le moyen de l'amour actif qu'il inspire ; il ne faut d'ailleurs pas moins que l'Amour même de Dieu pour retrouver, sous la discipline de la foi, le Bien de Dieu et la béatitude : tout comme la présence immanente de la Vérité première est requise pour découvrir sous des formules obscures un contenu intelligible.

3. La priorité dont nous venons de parler est indubitable, mais on peut se demander à quoi elle tient. La nature de l'amour va nous l'expliquer. L'amour établit en effet, de celui qui aime à l'objet qu'il aime, une relation beaucoup plus étroite *en* un sens que celle du sujet connaissant à l'objet connu : l'amour n'est pas séparable de la réalité à laquelle il s'adresse, parce qu'il s'en saisit immédiatement : tandis que la connaissance est en quelque façon séparée de l'objet connu par le verbe qui permet de l'atteindre. Toutes choses égales d'ailleurs, nous nous trouvons mieux appliqués aux choses, et surtout aux personnes, en les aimant qu'en les connaissant : ce qui ne signifie d'ailleurs nullement que l'amour puisse se substituer à la connaissance, celle-ci assurant, conformément à l'étymologie du mot latin « intelligere » (200) une lecture intérieure de l'objet dont l'amour serait à lui seul incapable. Ces remarques sont bien banales, mais elles prennent une autre valeur quand on remonte de l'amour exercé par l'homme à la cause dont il est la participation : l'Amour de Dieu pour l'homme. Dieu nous présente sa Vérité dans l'intermédiaire que constituent les énoncés révélés et c'est ainsi qu'il nous attire dans son propre mystère.

.0

L4 **

.. 11 < t1

i1h « M

;
K

tandis qu'en nous aimant personnellement et immédiatement il nous fixe à lui et en lui ; cette motion de l'Amour, plus spécialement considérée dans son rapport avec la foi, a un nom que nous avons déjà rencontré : c'est la vocation (201). Conservons à ce mot son sens originel, actif : c'est l'acte d'appeler ; cet appel se traduit par le don de la grâce dont la foi est justement l'origine (202), il a d'autre part pour principe l'Amour gratuit par lequel « Dieu nous aime, lui le premier » (197). C'est donc en tant que croyant que l'homme est premièrement saisi par l'Amour ; et cette priorité psychologique de la foi dans l'organisme de la grâce montre à nouveau que c'est bien l'acte de foi qui doit premièrement bénéficier de l'application spéciale à Dieu qui est consécutive à la conversion. La foi inaugure une relation nouvelle à Dieu ; ceci nous explique pourquoi nous venons de découvrir dans sa structure même l'exigence de cette relation. C'est donc au chrétien, en tant que croyant, que s'adresse en premier lieu l'appel de l'Amour : et le premier effet de cet appel c'est l'amour qui soutient la foi. En un mot, la vocation c'est l'Amour appelant l'homme et l'appelant premièrement à croire ; c'est donc proprement sous l'incidence de la foi que la vocation est, du côté du croyant, *immédiate*. Souvenons-nous d'autre part qu'en insistant un peu plus haut sur l'identité de vouloir qui découle de la nature même de l'amour, nous avons montré que l'intervention divine est, dans l'acte de foi, toujours *actuelle* ; et nous devons conclure que la vocation peut être considérée comme étant, dans toute la force du terme, *l'acte d'appeler*. Tel est le corollaire, telle peut être l'expression du caractère primordial de l'amour dans l'économie de la foi ; la foi vraie, l'essence de la foi telle qu'elle se réalise dans la foi vive, est en effet adhésion de tout l'homme à Dieu : nous voulons dire l'intime union, et même l'unité (203), réalisée entre une personne humaine capable de connaître et d'aimer, et son Créateur se faisant objet de connaissance et d'amour. Or cette adhésion est, du côté de Dieu, inventée, offerte, constamment soutenue par l'Amour : elle est appel actif, actuel, de l'Amour ; et, du côté de l'homme, cette même adhésion, reçue et exercée premièrement dans l'intelligence, requiert pour s'achever le concours de la volonté (204) : en sorte qu'elle appartient intrinsèquement à la foi, vertu formellement intellectuelle, et ne subsiste cependant que dans un désir et une attente volontaires, désir et attente qui ne peuvent eux-mêmes subsister que dans le permanent appel de Dieu. La nature de l'amour qui exclut tout intermédiaire se réfléchit et s'exprime dans la vocation considérée comme contact primitif et immédiat entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire conçue comme acte d'appeler ; l'immédiation propre à l'amour assure à l'adhésion volontaire une priorité de degré sur l'adhésion

intellectuelle (205), aussi la vocation à la foi véritable est-elle l'Amour lui-même en acte d'appeler.

4. La conclusion -à laquelle nous arrivons est, il est vrai, si proche de la plus élémentaire expérience qu'elle eût plutôt mérité d'être enregistrée comme un fait : il paraît donc aussi naturel qu'il sera fructueux de la prendre comme point de départ, parcourant en quelque sorte à rebours l'enchaînement précédent. La priorité relative de l'amour dans l'économie de la foi, appelant une réflexion très simple sur la nature de l'amour, nous a conduits à une certaine conception de la « vocation » ; l'observation familière va, en retour, confirmer que la vocation est bien l'acte d'appeler, confirmer en conséquence l'importance du rôle de l'amour. En ce qui concerne le premier point, il suffira de remarquer que les caractères qui appartiennent à l'acte sont ceux-là même que l'on retrouve dans la vocation telle que la découvre l'expérience psychologique commune à tous les croyants. L'acte est, de soi, une réalité simple et permanente ; or simplicité et immutabilité sont de droit attributs du Dieu qui appelle ; mais en outre, elles se trouvent proportionnellement réalisées dans le croyant du fait que celui-ci est atteint par l'Amour de Dieu d'une manière *immédiate* et *concomitante* à l'exercice de la foi. Chacun de ces deux points mériterait d'être développé quant à ses conséquences psychologiques, mais il ne serait pas conforme à notre dessein général de nous y attarder ; bornons-nous à de brèves indications.

a. Nous avons déjà insisté à plusieurs reprises sur le caractère actuel de la motion divine, notamment à propos de l'adhésion (206) : redisons donc en un autre langage que tous les actes du croyant doivent demeurer sous la mouvance de la vocation qui est, du côté de Dieu, un appel permanent et toujours identique. Si « toute la vie doit être signe de la vocation reçue » (207), cela s'entend premièrement de celles de ses activités auxquelles toutes les autres sont ordonnées et qui constituent comme la substance de la vocation éternelle : chaque acte de foi repose sur une « vocation », en ce sens qu'il précise en un appel à adhérer à la Vérité divine le concours qu'au titre de réalité créée il requiert de la Cause première. L'écueil serait ici de sacrifier trop à une analyse en surface qui, prenant l'écran pour la lumière, s'attacherait à décrire la psychologie de la foi dans son étalement humain et laisserait dans l'ombre la racine divine, invisible et immobile ; cet écueil n'est malheureusement, pas chimérique puisqu'il se traduit en fait par une spiritualité de l'effort plus soucieuse de valoriser les mille nuances de l'introspection que d'accorder l'âme du croyant à la simplicité du message divin.

hrs

Quant à l'immédiation (20S) propre à l'acte d'appeler, c'est une donnée métaphysique que l'expérience retrouve par sa conséquence, à savoir le caractère personnel de la vocation. Deux traits distinguent en effet les relations personnelles de toutes les autres. Tout d'abord les deux personnes en cause sont elles-mêmes, pour elles-mêmes et non pour l'utilité qu'elles pourraient présenter, origine et terme de ces relations. En second lieu, et d'ailleurs en conséquence, de telles relations excluent radicalement tout intermédiaire qui serait lui-même une personne jouant réellement le rôle de personne : elles tendent même à éliminer tous les intermédiaires non personnels, ceux-ci risquant de confisquer à leur profit quelque chose du potentiel limité dont l'homme dispose et qu'il voudrait du moins avoir conservé intègre pour l'appliquer à l'objet de son choix. En ce qui concerne la foi, le premier de ces caractères est réalisé dans l'identité de vouloir qui caractérise l'amour de charité : l'homme aime alors Dieu non comme son bien à lui, mais parce que cet amour fait partie du Bien divin sur lequel tombe le vouloir essentiel de Dieu. En sorte que la vocation entendue par l'homme, comporte bien, par son personalisme, de cette première manière, l'immédiation propre à l'acte : si un bien à taille d'homme constituait le bien de la foi, ce bien, se distinguant de Dieu par sa limitation même, constituerait un intermédiaire et comme un écran entre Dieu et l'homme: mais dire que l'homme peut et doit, par la foi, entrer en relation personnelle avec Dieu, c'est dire qu'il veut ne s'arrêter qu'à Dieu, et que faisant consister son propre bien dans le bien même de Dieu, il s'établit avec celui-ci en contact immédiat. Mais la vocation comporte d'une manière encore plus précise l'immédiation propre à l'acte, en tant qu'elle est appel actif de Dieu : c'est ce que permet de mettre en lumière le second des aspects essentiels du personalisme. Si le bien de Dieu n'était pas inclusif du bien de l'homme, Dieu en aimant et en appelant l'homme ne ferait qu'asservir celui-ci et n'exercerait au fond vis-à-vis de ses créatures qu'un amour de concupiscence : le personalisme serait alors en raison inverse de l'immédiation. les choix divins les plus précis assujettissant d'une manière plus rigoureuse les créatures qui en eussent été l'objet à une fin différente de la leur. Mais il n'en va pas ainsi : Dieu a établi en sa Sagesse que son bien à lui c'est le bien de l'homme : et dire que Dieu s'adresse à tel ou tel plus personnellement, qu'il choisit tel ou tel d'une manière plus déterminée, c'est dire qu'il se fait lui-même plus immédiatement la fin de celui qu'il se consacre (209) ; le personalisme est l'expression même de l'immédiation (210) : dans la mesure où Dieu s'adresse à *telle* créature, c'est Lui-même Dieu qui appelle et qui sait se faire sensible à cette créature-là. C'est ce personalisme ou immédiation qui s'exprime, dans l'expérience la plus commune,

sous forme, de reconnaissance mutuelle et spontanée des personnes en cause : le croyant *sait* que c'est à lui que Dieu s'adresse, il *sait* aussi qui s'adresse à lui et que celui-là est Dieu. Le bon pasteur « appelle par leur nom ses brebis à lui » (211), et les brebis se rendent à cet appel parce qu'elles connaissent ce nom ; il peut être, il est vrai, prononcé de bien des façons : il peut retentir comme un arrêt de condamnation qui arrache le repentir et la pénitence (212), il peut être le reproche doux et léger qui invite discrètement le coupable à rentrer en lui-même (213), il est parfois le symbole permanent de l'efficacité immédiate et évidente (214) de la rédemption qui est comme la clarté de l'Amour(215), il est encore une résonance profonde qui berce l'âme de tout un passé dont il est bon qu'elle se souvienne l'éclair d'un instant en vue de garder une fidélité plus austère (216), il peut être également un ordre intime et tout chargé de promesses qui invite à un engagement nouveau (217), il sera enfin, définitivement, le chant de triomphe (218) dans lequel la victoire de la foi (219) se couronnera de l'éternelle vision ; mais quoi qu'il en soit de ces résonances multiples, c'est toujours le même nom, nom propre à chacun et incommunicable, tellement attaché à chaque personne telle que Dieu l'a constituée, qu'on le reconnaît à demi mot dans un discours apparemment impersonnel (220), et qu'en retour on ne le connaît distinctement que si on est devenu parfaitement soi-même (221). Le croyant entend donc, dans chacune des phases de la vie que commande la foi, et pour ainsi dire dans chaque acte de foi, un appel dont il ne peut douter qu'il s'adresse à lui, même lorsqu'il s'ignore encore lui-même : mais en retour il sait de qui vient cet appel encore qu'il soit incapable de nommer l'ineffable. « Les brebis entendent *sa* voix la voix du pasteur... et les brebis le suivent parce qu'elles connaissent *sa* voix ; mais elles ne suivront pas un étranger, elles le fuiront plutôt, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers » (222). Tout ce qui vient de Dieu et cela seul (223) émeut le croyant, le met en acte d'adhérer et c'est en ce sens que la foi c'est « Dieu sensible au cœur » (224) ; et cet instinct de re-connaissance est tellement inhérent à la foi que ceux qui le laissent se dégrader par négligence encourent le reproche de Dieu (225). Dieu nous appelle à partager son propre festin (226), et nous autorise dès maintenant à en recueillir « les miettes » (227) ; tout cela vient bien *de lui* pour nous qui sommes « *ses* brebis » (228), et il l'entend bien ainsi : « Mon peuple je le rassasierai de *mes* biens » (229) ; et Jésus lui aussi l'entend de la sorte : il ne laisse pas à ses disciples des trésors quelconques et pour ainsi dire anonymes, il leur donne son propre héritage « *ma* paix » (230), « *ma* joie » (231), « *mon* Père... et votre Père... (232) notre Père (233) ». On pourrait multiplier les exemples de ce *cas possessif* dont Dieu a Papa-

,
id

«MI .

\$
« . |

- - tfl'

nage et que la foi, et elle seule, peut et doit comprendre parce qu'elle est fondée sur l'Amour dont Dieu pourrait dire aussi « mon Amour ». Cet Amour, en effet, se distingue de tout autre premièrement par sa structure (234), et en conséquence par l'expérience originale qu'il offre à ceux qui croient en lui (235) ; c'est lui qui fait découvrir à ceux qui aiment, la véritable portée des énoncés de foi : ces énoncés sont le bien de Dieu, ils sont de Dieu, ils sont la voix même de Dieu. L'ensemble du donné révélé pourrait être comparé à l'un de ces disques sur lesquels une symphonie riche de sonorités s'est traduite en sinuosités et en dénivellations à peine visibles : la foi à elle seule, la foi formellement envisagée comme un dispositif intellectuel ne trouvera fâ. qu'obscurité, mais que Dieu imprime à ce disque le mouvement de l'Amour et le croyant reconnaîtra l'harmonie sublime de la vivante Parole de vérité (236), le fidèle se trouvera sous l'emprise intime et irrésistible, disons sous le « charme » (75) de la Vérité première se révélant à lui personnellement. Et nous retrouvons ainsi, comme nous l'avions annoncé, le caractère en un sens primordial de la motion de l'Amour, cause éminente de la motion volontaire requise à l'exercice de la foi. Nous l'avons distinguée *formellement*, cette motion de l'Amour, de celle de la Vérité, par une immédiation plus rigoureuse (205) et nous venons de voir que cette absence d'intermédiaire se traduit *psychologiquement* par le personnalisme de la vocation : le croyant sait que Dieu s'adresse à lui et il sent par l'instinct de la foi (223) que les vérités qui lui sont proposées à croire, aussi bien que les promesses qui en découlent, sont marquées au coin de Dieu.

b. Il y aurait intérêt à préciser en quoi consiste cette frappe décisive qui constitue en quelque sorte la garantie d'authenticité de tout acte de foi ; bornons-nous ici encore à de rapides indications, nous attachant aux objets plutôt qu'au détail indéfiniment varié des cas psychologiques différents. Si le message proposé au fidèle ne se réduit pas à une charte écrite qu'il faudrait déchiffrer et épeler péniblement, c'est qu'il est riche des mille nuances d'une parole vivante ; or la parole de Dieu n'a jamais été aussi *sensiblement* proche et vivante pour nous que lorsque Dieu est venu parmi nous, conversant avec nous comme « l'un des nôtres » (245). C'est donc la modalité et pour ainsi dire la saveur de la Parole incarnée qui nous permettra le plus aisément de fixer les traits fondamentaux de cette frappe divine qui demeure imprimée dans tout article révélé. Mais peut-on dire que Jésus, lorsqu'il prêcha, eut une manière propre qui le distinguait de tout autre prédicateur du même Evangile ? Et si l'on sent confusément qu'il en fût bien ainsi, peut-on fixer positivement ce comportement mystérieux ? L'enseignement de Jésus ne paraît-il pas aussi varié dans son mode

qu'il est multiple en son contenu ? S. Ambroise nous invite à remarquer « avec diligence que [le Maître] monte avec ses Apôtres, tandis qu'il descend vers les foules » (237) ; il emmène au Thabor Pierre Jacques et Jean (238), il se mêle aux « pauvres qui [ainsi] sont évangélisés » (23g) ; il resplendit de lumière sur la montagne de la transfiguration (23S) qui est haute et située à l'écart (238), il prend part souvent incognito (240) à toutes les circonstances de la vie publique et demeure pour ses contemporains le « fils du charpentier » (241)... Doit-on voir là deux symbolismes, et plus profondément deux comportements différents ? Extérieurement, cela ne fait aucun doute, mais ce qui nous importe ce sont les qualités qui, au regard du croyant, distinguent la Parole divine de toute autre ; or de ce point de vue les ressemblances l'emportent sur les différences. Pierre n'a pas été enseigné *autrement* au Thabor et à la pêche miraculeuse : c'est un même effroi qui le saisit à cause de la parole (242) ou à cause de l'œuvre (243), l'une comme l'autre divine ; les foules qui approchent Jésus de moins près demeurent en deçà de la crainte, mais elles sont dans l'admiration (244). C'est qu'en effet la familiarité à laquelle Dieu nous convie en « se faisant l'un des nôtres » (245) n'ôte rien à sa transcendance. Dieu est « au delà », absolument : il est impossible de ne pas le savoir, parce que les moyens dont nous usons pour appréhender la réalité, les cadres dont nous nous servons pour la décrire, deviennent inadéquats dès qu'il s'agit de Dieu ou de ce qui le concerne. « Jamais homme n'a parlé comme cet homme » (246) ; l'élévation de l'enseignement des béatitudes répond au caractère mystérieux de l'entretien du Thabor : la Parole est transcendante et demeure comme « à l'écart » de toute autre parole, même quand elle vient frapper l'oreille des hommes.

Ajoutons, ce qui revient presque au même, que la Parole est pure, c'est-à-dire que réalisant parfaitement l'essence de la parole elle ne fait qu'exprimer la vérité, elle est au service des idées non des personnes (247) et des factions : c'est ce que signifie Jésus expressément en disant que son « royaume (et par conséquent le message qui en est le fondement) n'est pas de ce monde » (248) ; la Parole est dans le monde « comme le ferment est dans la pâte » (249), mais « elle n'est pas du monde » (250) et c'est parce qu'elle est pure en elle-même qu'elle purifie ceux qui l'entendent (251). Cette pureté, qui est en elle-même et du côté de sa source séparation, sera perçue par l'intelligence du fidèle sous forme de la cohérence interne qui est propre aux doctrines unes et vraies. La foi ne dit pas comment les *mystères* sont vrais, elle affirme simplement qu'ils le sont ; mais elle affirme également qu'il y a un *comment* inaccessible dont elle donne cependant un

pressentiment par un certain sens de l'inférence étranger aux incroyants. Il y a une logique du mystère qui détecte l'ordre transcendant de l'univers divin un peu comme la logique de l'idée claire organise les concepts. Une sensibilité tactile aiguisée ne crée pas la lumière, mais elle prospecte et utilise avec acribie les continuités et discontinuités d'ordre matériel : ainsi en va-t-il de l'instinct de la foi convenablement éduqué : il permet de suivre la logique de la parole à la manière dont l'aveugle trouve et suit son chemin en pays aimé et longuement habité.

Pureté et transcendance, logique et mystère (252), tels nous paraissent être les caractères auxquels le disciple reconnaîtra l'enseignement de son Maître (236), le fidèle la Parole de Dieu, l'enfant la voix de son Père (253). Ces deux couples de caractères qui concernent le message divin, respectivement tel qu'il est en lui-même et tel qu'il est observable, se correspondent d'ailleurs très étroitement du fait que le personalisme de la vocation exclut tout intermédiaire : la logique du royaume n'est comprise que par ceux qui sont près de la pureté de Dieu ; et le sens du mystère est développé, non par une transcendance quelconque, mais par cette transcendance en même temps toute proche qui est celle de Dieu. Nous désignons pour plus de précision par leurs reflets rationnels cette pureté et cette transcendance, dont le contenu positif nous échappe : mais c'est la lumière et non son reflet que nous voudrions signifier. Et en définitive c'est le sens de l'au delà, le sens d'un endroit dont nous ne voyons que l'envers qui est la meilleure pierre de touche de la foi et de la vocation de l'Amour qui y est actuellement incluse.

Les remarques que nous venons de faire sur l'instinct de la foi introduisent très naturellement la confirmation négative de la thèse que nous développons présentement. Indiquons cela d'un mot. Le tact intime qui découvre la logique du mystère n'est pas seulement une docilité passive apte à suivre un contour existant ; il est aussi une attente, une sorte de mesure antécédente de l'objet attendu qui doit précisément répondre à cette logique que le fidèle a apprise. Que l'on change les positions des objets au milieu desquels un aveugle vit habituellement, il remarquera immédiatement les différences : non pas précisément par observation, mais parce que ses réflexes enregistreront leur inadaptation sous forme de chocs multiples. Ainsi le croyant est-il froissé, sans même pouvoir en trouver la cause, par les déplacements de valeurs que recouvre toujours la façade brillante de l'hérésie (254) ; il a, comme l'aveugle exercé, une sorte d'évidence du désordre bien qu'une saisie globale de l'ordre lui échappe radicalement. « Il peut éviter toutes

les erreurs même s'il ne connaît pas tous les articles révélés » (223). Tel est le fait que manifeste à l'évidence l'exercice de la foi, tel qu'il se présente dans les âmes simples notamment, parce que les valeurs surnaturelles y sont à l'état pur. Or, comme on ne distingue l'erreur que si on connaît la vérité ou au moins les principes qui en commandent l'expression, il faut pour pressentir les erreurs qui concernent Dieu un pouvoir de discernement qui ne peut appartenir qu'à la Vérité première. La condition terrestre étant incompatible avec la vision c'est-à-dire avec la possession de la Vérité en tant qu'elle est principe, le croyant doit jouir de l'usufruit d'un capital qui lui est inaccessible : à la manière dont une familiarité habituelle avec un sage nous rend participants de la sûreté de son jugement. C'est cette familiarité avec Dieu, qui seule peut nous faire juger comme Dieu juge, sans contrevenir au régime de la foi ; or cette familiarité ne peut être que le fruit de l'amour. L'adhésion de foi repose donc sur la motion de l'Amour divin, grâce à laquelle l'entendement du croyant maintenue sous l'influence de la Vérité première en subit l'attrait, et en vertu de laquelle cette même Vérité première devient, dans le fidèle, un principe de discernement mystérieusement possédé et infailliblement agissant.

5. Notons, en terminant ce paragraphe, que l'équilibre de l'adhésion achève ce qui demeurerait en tendance et en attente dans l'intention de la foi. C'est ce que nous avons déjà constaté à propos de la motion volontaire qui accompagne assentiment (255) : elle s'effectue sous la mouvance actuelle de Dieu en tant qu'il est le souverain Bien et répond à ce point de vue à la première des plus valeurs volontaires de l'intention de la foi. Mais elle n'a plus comme cette dernière à majorer artificiellement la valeur de l'objet : parce que celui-ci, étant saisi par la foi adéquatement et dans sa substantielle réalité, peut, tel qu'il est et tel qu'il est connu, jouer le rôle de fin : le bien qui commande la destinée humaine s'identifie pour le croyant à Dieu et au bien de Dieu. La motion volontaire qui accompagne l'assentiment ne comporte donc pas de « plus value », elle équilibre simplement, du côté du sujet, une présentation intelligible nécessairement inévidente. Semblablement la motion volontaire, en tant qu'elle accompagne l'adhésion, n'est autre que l'amour de charité : celui-ci perçoit, et lui seul le fait d'une manière définitive, que c'est « le Bien de Dieu qui est le bien de l'homme » ; mais cet amour ne s'exerce à son tour que dans la « vocation » actuelle, immédiate, personnelle de l'Amour : il correspond ainsi à la seconde des plus valeurs volontaires de l'intention de la foi, laquelle consistait on s'en souvient à accumuler l'amour de la fin sur l'unique moyen capable d'en assurer la possession et à

rS

IL_μ·

Q

mro

O I

u<.'

changer l'amour du « bien promis » en l'« amour du croire ». Nous avons appelé celui-ci « amour de l'amour » pour mieux marquer que la préparation à la foi comporte une sorte d'intégration du sujet sur lui-même et dans l'amour. Or cet « amour du croire », « amour de l'amour » parce que le croire est lui-même ordonné à la possession du bien, était certes justifié ; mais il l'était d'une manière en quelque sorte violente ; il fallait atteindre la fin, il fallait pour cela obtenir la foi, et pour l'obtenir il fallait aimer. Singulier amour que celui qui s'exerce, si peu que ce soit, sous l'empire d'une contrainte (186). Le sujet doit suppléer par une tension volontaire à la spontanéité de nature qui fait défaut : il est effectivement établi dans l'amour pour tendre vers la foi, mais ce ne peut être que d'une manière instable et provisoire ; il sent bien que l'amour qu'il maintient en lui devrait s'appuyer à un amour plus puissant, mais il ne peut qu'en attendre le don, en même temps que celui de la foi ; il sait bien, abstraitement en quelque sorte, que l'amour qui est en l'homme c'est l'amour qui vient de Dieu, mais il ne croit pas encore, il ne vit pas encore cette équation là. Nous avons rappelé ces conditions négatives parce qu'elles font mieux comprendre la contribution qu'apporte l'Amour à l'équilibre de la foi. Certes le fidèle aime la foi qu'il exerce, et nous reviendrons un peu plus loin sur ce point fort important ; mais l'amour, pour ainsi dire, n'est plus à ses frais, il est aux frais de Dieu, il a cessé de subir violence en se portant vers une fin qui excède les prises connaturelles : le fidèle porte en lui l'amour actif, mais plus encore passif, de la réalité à *la fois -possédée et possédante*. Cet amour là n'a rien à ajouter à l'« amour du Bien promis », il est substantiellement l'amour du bien promis, à condition de faire consister ce dernier, comme il se doit, dans l'identité de vouloir qui inclut réciprocité : cet amour est dans l'Amour ; et il est alors parfaitement vrai que « l'amour de l'homme c'est l'amour de Dieu » : la foi achève l'intention de la foi.

Il est toujours difficile de comprendre comment une motion volontaire s'exerce, du côté du sujet, sur l'intelligence, parce que l'amour et l'intelligibilité sont d'essence distincte. Mais lorsque l'activité volontaire n'est que le revers créé de la vocation de l'Amour, le sujet est rendu participant de l'inclusion de la Vérité dans le Bien : il est établi dans l'Amour et il connaît ; il précise en adhésion intellectuelle, par la connaissance médiate qui lui est connaturelle, l'adhésion volontaire qui est comme la racine, et en ce sens la partie principale, de la foi (256). Nous voyons donc que la foi, qui doit naître dans l'amour au cœur de l'homme, comme elle est inventée par amour en la Sagesse divine, doit également s'achever dans l'amour. Les deux grands « moments » objectif et subjectif

que l'amour naissant de l'intention de la foi n'arrivait ni à équilibrer en eux-mêmes ni à souder parfaitement l'un à l'autre demeurent dans la foi : amour, au travers du souverain Bien si on peut ainsi dire, de la vérité révélée en tant qu'elle est le bien de Dieu et le bien de l'homme ; amour, dans le vouloir divin qui inclut l'appel permanent de l'Amour, de la foi que ce vouloir propose et impose à l'homme. Ces deux amours se répondent comme le Bien et l'Amour, ils s'appellent donc mutuellement, sont harmonisés l'un à l'autre, stabilisés par leur rapport, mais plus encore par leur commune référence à Dieu. De même qu'il n'y a dans la foi qu'une seule détermination intellectuelle qui, dans la lumière de la Vérité première, associe l'assentiment et l'adhésion, et assume la richesse rationnelle de la crédibilité en la changeant en évidence ; ainsi n'y a-t-il qu'une seule détermination volontaire qui, dans la vocation de l'Amour, associe l'amour du bien à l'amour du croire, et assume la « tendance » (i 19) de l'amour naissant en le changeant en un repos dans la motion de l'Amour.

>

i :

(»

II. — UNITÉ DE LA MOTION VOLONTAIRE DE LA FOI
EN SES DEUX INCIDENCES

50. l 'u n i t é d e l a m o t i o n v o l o n t a i r e e x p l i q u é e p a r l e
SCHÉMA DE LA FINALITÉ.

i. Ainsi l'homme, capable de connaître et d'aimer, est appelé à s'unir à Dieu Vérité et Amour ; c'est de cette manière qu'il se trouve, au mieux, caractérisé en tant qu'il est esprit : puisque c'est dans la mesure même où il s'approche de la Cause première que l'exercice de ses facultés atteint son amplitude connaturelle. Envisagée de ce point de vue, la foi constitue la base d'une anthropologie qu'il serait intéressant de comparer aux tentatives multiples qui ont été faites pour situer l'homme dans l'univers ; c'est tout un livre qu'il faudrait écrire : nous nous bornerons à rapprocher l'économie de la foi, telle que nous venons de la décrire selon l'expérience commune, des données fondamentales qui commandent une conception finaliste du monde. Si nous nous arrêtons à celle là plutôt qu'à une autre c'est qu'elle se trouve en profonde affinité avec la révélation chrétienne, laquelle nous invite à voir en Dieu la fin ultime de l'homme (257). On peut dès lors attendre que les grands principes qui commandent l'étude de la finalité se retrouvent en quelque façon dans l'ordre surnaturel. Nous commencerons par rappeler quels ils sont ; puis nous examinerons les facteurs qui rendent leur transposition possible et nous déterminerons en quel

<ti A

F - M

sens cette transposition se trouve, par le fait même, orientée ; enfin nous verrons comment les étapes successives de l'intention de la foi et de la foi elle-même reproduisent, chacune à son degré propre et analogiquement, la structure universelle de la finalité : celle-ci contenant entre ses mailles, d'une manière un peu lâche mais juste en ses grandes lignes, toute l'économie volontaire de la foi.

2. Et tout d'abord le schéma téléologique (258). La stabilité, observée, des phénomènes repose sur le déterminisme des natures ; mais les êtres, et il s'agit plus particulièrement ici des vivants, ayant conformément à leur espèce leur cycle d'opérations propre, ils seraient respectivement fermés sur eux-mêmes s'il n'y avait, d'une nature à l'autre, une certaine continuité. Cette continuité ne peut évidemment se réaliser au point de vue spécifique puisque les espèces, rendant compte de la stabilité de l'univers, constituent, elles-mêmes, une *hiérarchie* stable : il faut donc l'entendre du point de vue opératoire ; chaque être de nature tend à réaliser l'aspect du bien qui constitue sa *propre* perfection, mais il se trouve en outre entraîné par le mouvement des natures supérieures : un peu comme une particule infléchit sous l'action de l'aimant la trajectoire que commandait sa constitution intime. Ainsi l'univers est-il lié et un, en même temps qu'il est stable et multiple. Quant à cet attrait dont les natures supérieures sont la source pour les autres (259), il n'est qu'un cas particulier de l'inclination qui, médiatement ou immédiatement, suspend les êtres au premier Intelligible qui est aussi le premier Bien. En d'autres termes, l'Acte pur, fin universelle, meut à la manière dont une fin peut mouvoir : il soutient un désir en demeurant lui-même inchangé ; cette motion par finalité s'exerce immédiatement sur les intelligences supérieures capables de contempler le premier Intelligible, et, par l'intermédiaire de celles-ci, sur les êtres qui leur sont subordonnés. Mais il faut ajouter que cette *finalité inspiratrice*, nous voulons dire celle qui suscite et soutient le dynamisme d'un être déterminé, ne peut avoir pour terme que cet être lui-même, puisque le premier moteur, immobile par essence, ne peut être sujet récepteur d'aucune action. Tout être de nature se perfectionne donc par son propre agir, mais il est solidaire, dans l'acte même de cet achèvement, de tout l'univers : entre la finalité inspiratrice qu'il subit et la *fin réceptrice* qu'il constitue, c'est en effet toute la hiérarchie des natures couronnée par l'Acte pur qui s'insère nécessairement.

Il reste dès lors à expliquer comment l'ensemble des êtres, loin d'être extérieur à tel être singulier, le pénètre au contraire, pour le mouvoir, jusqu'au plus intime. Ce souci d'harmonie et de précision conduit à retrouver dans la structure de chaque être de nature le

répondant des deux modalités de la finalité à laquelle il est soumis, à retrouver par conséquent intérieurement à chaque être un écart et une inclination semblables à ceux que comporte la hiérarchie des natures ; or la forme individuelle, principe *actuel* de l'être et de l'agir, peut être distinguée de la forme spécifique, immanente sans doute, mais immanente en puissance : au titre de mesure de la perfection maximum à laquelle peut et doit prétendre tout être de l'espèce correspondante. Ce ne sont pas là deux formes différentes, mais deux états de la même forme : tout de même que la finalité n'est pas intrinsèquement double encore qu'elle comporte deux modalités ; et la forme spécifique concrétise, à l'intime de chaque être, la motion de la finalité universelle dont le même être est simultanément constitué, par sa forme individuelle, et l'origine immédiate et le sujet récepteur. La forme est comme la projection immanente de la fin : on retrouve ici et là deux écarts homologues, ou plus exactement le même écart envisagé tantôt dans son état participé (260) tantôt dans sa consistance absolue, ou pour employer un autre vocabulaire, ici macroscopiquement, là analytiquement.

**1>*

En résumé, disons que la finalité comporte, quant à son essence deux modalités complémentaires, et quant à sa réalisation concrète deux incidences ou acceptions conjuguées. Les deux *modalités*, ce sont : la fin *inspiratrice*, qui meut par le désir qu'elle suscite et qui se trouve ainsi à l'origine de l'action ; la fin *réceptrice*, c'est-à-dire le sujet en qui l'action se termine et qui, pour autant, se trouve mû par elle ; ces deux modalités sont absolument inséparables, puisque c'est par leur conjonction que se constitue le cycle de la finalité : la finalité inclut par essence ses deux modalités, tout comme la circonférence inclut, par essence, tous ses points. Les deux *incidences* ou *acceptions* de la finalité sont : d'une part la tension qui suspend le dynamisme de chaque être à l'Acte pur qui lui est transcendant ; d'autre part la tension intime à chaque être, entre les deux états également immanents de la forme : selon l'un, la forme est actuellement possédée comme principe de l'être et de l'agir, selon l'autre elle n'est possédée qu'en puissance au titre de mesure de la perfection maximum à laquelle l'être puisse atteindre en raison de son espèce. La forme mesure correspond à la première modalité de la finalité parce qu'elle inspire et spécifie intrinsèquement l'agir : la forme actuellement possédée est constitutive du sujet et peut être de ce chef assimilée à la fin réceptrice. Il est donc légitime de faire rentrer dans la finalité elle-même la causalité formelle ainsi entendue : elle imprime à l'intime de chaque être les deux modalités qui appartiennent à l'essence même de la finalité ; nous l'appellerons finalité *immanente* pour la distinguer de la première incidence de la finalité qui sera dite finalité *externe*.

Transposons maintenant cette structure intelligible en économie chrétienne. Il faut tout d'abord substituer, À l'Acte pur moteur *immobile*, Dieu *appelant* l'homme à partager sa propre béatitude. Il y a certes, d'un cas à l'autre, une différence fondamentale sur laquelle il est inutile d'insister : l'Acte pur n'est pas le Dieu auteur du salut (122), l'Acte pur est rigoureusement inaccessible, tandis que Dieu invite ses créatures intelligentes à vivre de sa vie (235); l'Acte pur est absorbé dans la contemplation de soi-même et s'il meut sans être mû, ce privilège d'immobilité métaphysique a pour corollaire une radicale indifférence à l'égard de tout ce qui n'est pas lui, tandis que le Dieu du Sinat et de l'Évangile est à la fois immuable et provident. Au Dieu qui appelle font naturellement cortège la vérité qu'il propose, expression de *sa* Vérité, la béatitude qu'il promet, participation de *sa* béatitude. Le moteur immobile est comme le couronnement intelligible et subsistant de l'univers sensible, le Dieu de l'ordre théologal assume évidemment cette fonction, mais il est surtout la source d'un autre univers, celui du « bien divin » ; l'homme, sous la motion de l'Acte pur, ne peut guère que chercher la jouissance d'une contemplation nécessairement défailante, tandis qu'il est invité par vocation surnaturelle, à faire consister *objectivement* son propre bien dans le bien même de Dieu. Nous trouvons là, notons le en passant, une confirmation indirecte du renversement, plusieurs fois observé, propre au cas chrétien: l'homme laissé à ses seules forces naturelles remonte de l'efficiencia constatée à la finalité qui l'explique, tandis qu'il est réservé à ceux qui participent la science de Dieu de découvrir l'efficiencia dans la finalité (261). Nous avons vu qu'au moins en ce qui concerne la foi, le croyant jouit jusqu'à un certain point de ce privilège : bénéficiant du recul intelligible de la Vérité première, il saisit la genèse de la foi en fonction du but qui lui est assigné en Sagesse divine (262). Mais, malgré son importance, nous laisserons de côté cet aspect de la question qui relève de l'épistémologie générale propre à une vue théocentrique du monde plutôt que de la foi théologale. Les différences que nous venons de signaler, ainsi qu'il convenait de le faire, n'empêchent d'ailleurs pas que le Dieu auteur du salut soit Acte pur, ni qu'il nous meuve en se présentant à nous comme la première Vérité et comme le premier Bien, c'est-à-dire comme le seul objet capable de satisfaire le désir nécessitant que nous avons de notre propre fin. C'en est assez pour que la transposition que nous nous proposons d'effectuer soit possible ; mais nous sommes avertis par ce qui précède qu'elle retrouvera surtout dans la foi ce qui y est contenu de finalité, c'est-à-dire l'appétit du bien ou équivalement la motion volontaire.

Avant de préciser ce point, il convient cependant d'indiquer le

second des éléments requis à la transposition du schéma de la finalité dans l'ordre surnaturel. Ce qu'il faut en effet transposer ce ne sont pas seulement les termes de la relation qui suspend les êtres au moteur immobile, mais cette relation elle-même ; or celle-ci, nous venons de le rappeler, repose sur une inclination de nature qui s'adresse au premier Désirable. L'ordre surnaturel ne peut donc relever d'une métaphysique de la finalité que si, au Dieu auteur du salut, fait face une inclination de nature reproduisant dans ses grands traits l'économie de l'ordre naturel. Cette inclination c'est plus précisément la grâce, et si nous avons eu à indiquer plusieurs fois en passant qu'elle doit être conçue comme une nouvelle nature (263), nous en voyons maintenant la raison profonde. Nous devons même ajouter que d'une part la grâce assimile à Dieu celui qui la possède et réalise en visant ce but la perfection surnaturelle de l'homme ; que d'autre part la grâce est, pour chacun, mesure d'un certain degré de vie divine par le désir qu'elle en inspire, et en même temps principe immédiat des actes qui tendent à introduire le baptisé dans ce même degré. L'homologie est donc complète, soit quant aux modes soit quant aux acceptions, entre l'inclination qui suit à la grâce et la finalité naturelle.

MKT
H»*

Fermons cette brève parenthèse et revenons à la foi qui nous intéresse directement. Elle est, comme nous l'avons vu, le premier effet de la grâce (202), et à ce titre elle peut être rapprochée, elle la première, de l'inclination de nature qui suspend tous les êtres au moteur immobile. D'une manière plus précise, la motion volontaire nécessairement incluse dans la foi comme dans l'intention de la foi s'effectue sous l'empire du bien absolu progressivement identifié à Dieu : elle est par conséquent homologue à la motion par finalité dont nous venons de rappeler l'existence et le rôle ; il est donc vraisemblablement possible d'éclairer l'économie de l'une par celle de l'autre, et de considérer ainsi dans une lumière nouvelle l'équilibre affectif de la foi. Il ne s'agit évidemment pas de déduire des considérations qui précèdent une définition de la foi : la théologie de cette vertu a d'autres sources, meilleures que la meilleure réflexion métaphysique ; en particulier nous ne devons pas nous attendre à retrouver par cette voie le rapport tout à fait original de l'intellectuel et du volontaire dans la foi : nous ne découvrirons pas comment il faut « aimer pour croire », puisqu'il n'est pas question d'assentiment inévitable dans une vue intelligible du monde. Comme nous le disions un peu plus haut, la comparaison ne peut viser dans la foi que ce qui y est contenu de finalité ; elle ne peut donc être destinée à éclairer *l'insertion* de la motion volontaire dans la foi, mais bien la nature de la motion volontaire considérée en *elle-même*. Cette motion, traduisant une finalité, a une structure cunfor-

«K

Q
©

me à celle de la finalité universelle : telle est l'hypothèse qui s'impose tout naturellement : nous allons la vérifier.

3. Commençons, dans ce but, par discerner deux articulations fondamentales qui, outre l'intérêt qu'elles présentent en elles-mêmes, sont requises comme point de départ d'une analyse plus fine et plus fructueuse. Tout d'abord, la finalité comporte deux incidences : l'une externe à l'être de nature, l'autre qui lui est immanente ; motion de l'Acte pur, motion de la forme, une seule et même motion insérant chaque être dans l'univers et l'univers dans chaque être. La motion volontaire qui traverse toute la foi présente, corrélativement, deux types essentiels, ceux que précisément nous avons déjà découverts. D'une part, le bien absolu, puis le bien de Dieu, puis Dieu lui-même se trouvent posés sous le regard de l'homme qui doit comprendre que ces choses, même quand il les défigure en les nommant, même quand il se les masque ainsi à lui-même et se met dans l'impossibilité de les reconnaître, ces choses donc constituent sa propre fin et son propre bien : c'est la première espèce de motion volontaire, semblable on le voit à celle que le premier Bien exerce, par le désir intelligible qu'il éveille en eux, sur les êtres capables de le comprendre : cette motion est celle qui s'effectue par la médiation de l'objet, celle qui, dans l'intention de la foi, doit maintenir la valeur fonctionnelle de l'idéal au-delà de son authenticité objective ; celle encore qui, lorsque la foi a réalisé l'insertion de l'homme dans l'ordre de Dieu, permet au croyant de comprendre et de vivre la première équation fondamentale : *le bien de Dieu est le bien de l'homme*. D'autre part le « croire » doit être aimé, malgré son arduité, comme l'unique moyen d'atteindre la fin : il polarise en sa faveur l'amabilité du bien divin, à la manière dont la forme concrétise d'une manière immanente et appropriée à chaque être l'appétibilité du premier Bien. Cette seconde motion est toute intime au sujet, elle consiste d'abord en une concentration affective qui doit tenir coûte que coûte Tamour d'une fin qui échappe, avant de se muer en une identité de vouloir avec Dieu : identité en vertu de laquelle le « croire » est aimé parce qu'il est le premier objet de l'Amour, cette identité reposant elle-même sur la seconde équation fondamentale : *l'amour de Dieu, c'est l'amour de l'homme*, l'amour n'est dans l'homme que la participation de l'Amour qui est Dieu (278). M

En second lieu, la finalité comporte, dans l'une et l'autre de ses incidences, deux *modalités* complémentaires et inséparables : la fin inspire l'action, la fin est le terme de l'action ; le moteur immobile inspire l'agir qui concourt à l'achèvement de l'être qui agit : *c'est parce qu'il a pour fin le premier Désirable que chaque*

clrc touche sa propre fin. On voit immédiatement la ressemblance de cette troisième équation avec chacune des deux premières ; l'aspect le plus apparent de cette ressemblance c'est que précisément il y a équation : il y a deux termes, et cela vient de ce que la finalité inclut, par essence et par conséquent dans l'une et l'autre de ses incidences, une dualité de modes. Ce sont au fond les deux branches du dynamisme de la finalité, l'une ascendante et inspiratrice, l'autre descendante et réceptrice, qui sont respectivement désignées, à des points de vue divers par les deux membres de chacune de ces équations : et c'est en projetant en chacune d'entre elles l'intelligibilité propre à l'ordre des causes finales que nous pourrions les mieux comprendre. C'est grâce au type d'ordre qui constitue l'essence de la finalité que nous découvrirons d'une manière nouvelle le rapport que soutiennent entre eux le bien de Dieu et le bien de l'homme, l'amour de Dieu et l'amour de l'homme ; c'est la troisième équation lue en finalité externe ou en finalité immanente qui donnera le sens des deux premières. C'est donc en définitive à une similitude de relations que nous avons à faire : il est impossible dans ces conditions que la structure de la relation comme telle n'intervienne pas. Or une relation peut, rappelons le d'un mot, être envisagée comme s'établissant a posteriori entre deux termes déjà constitués, ou bien comme inclusive de ces mêmes termes (264) ; c'est évidemment la seconde manière de comprendre qui est la plus conforme à l'essence même de la relation, en sorte que dans la mesure où elle devient possible, elle est l'indice d'un progrès objectif. Ainsi, la motion volontaire telle qu'elle se réalise dans la foi formée n'envisage plus comme distincts le bien de Dieu et le bien de l'homme, l'amour de Dieu et l'amour de l'homme ; tandis que ces éléments sont, dans la préparation à la foi, disjoints l'un de l'autre. Nous sommes donc conduits à reprendre une fois encore le cheminement qui va de l'intention de la foi à l'assentiment et à l'adhésion, en montrant pas à pas comment chacun des types de motion volontaire se trouve expliqué par celle des deux *incidences* de la finalité dont il est l'homologue, se trouvant en même temps qu'elle sous le régime de la relation par laquelle les *modalités* de la finalité s'incluent mutuellement (265).

4. a. Il peut se faire tout d'abord que l'homme se refuse à établir un rapport quelconque entre son propre bien et le bien de Dieu, ce qui revient à refuser la finalité en même temps que la structure relationnelle qu'elle commande (266) ; cette attitude est la contradiction de celle que requiert la préparation à la foi. Nous devons même ajouter, en nous référant à notre analyse métaphysique, qu'elle est *en elle-même* contradictoire, et qu'elle n'est possible pour l'homme que parce qu'il crée par son libre arbitre un ordre psycho-

il>>

intlI

logique factice, opposé à l'ordre réel dans lequel se meut son vouloir de nature : les natures inférieures subissent, sans avoir possibilité de la nier, la motion de la finalité universelle. Mais cette rupture du cycle de la finalité peut se produire, toujours selon l'estimation humaine, d'une manière symétrique de la précédente : à l'autonomie exclusive de la « fin réceptrice » fera place la position, également exclusive, de la « fin inspiratrice ». La contradiction n'est pas du même ordre, parce que s'il est impossible de poser un être en niant sa relation à la cause première, l'inverse n'a pas lieu ; mais l'erreur est la même dans les deux cas : elle consiste à rompre le cycle de la finalité tel qu'il existe en fait. Cette seconde manière de se tromper est, comme on sait, le quiétisme (267) : emporté par un désintéressement *contre nature*, l'homme en vient à penser que son propre bien se résorbe en Dieu, ou d'une manière plus précise, que la finalité qui l'entraîne vers Dieu n'inclut pas et même exclut la réalisation de sa propre fin (26S) ; un quiétisme métaphysiquement cohérent ne serait pas moins incompatible avec la foi et la charité que l'athéisme, mais tandis que celui-ci est contradictoire en droit, celui-là ne l'est qu'en fait.

b. En second lieu, les différentes équations ou relations dont nous avons parlé peuvent être visualisées principalement dans leurs termes : ceci appartient en propre à l'intention de la foi, mais également à la foi comme telle et même à la foi formée, bien que le progrès de la charité confère normalement à cette dernière un mode plus parfait. En ce qui concerne l'intention de la foi, nous pouvons ajouter à ce que nous avons dit plus haut (269) que l'appétit du bien promis (54) et l'amour du « croire » (56), tels que les rendent efficaces la démarche de crédibilité et les grâces actuelles qui la sous-tende'nt, sont le couronnement harmonieux d'une inclination de nature. La créature étant, du fait même qu'elle est créature, toute relative à Dieu, elle ne ferait, en se posant elle-même comme autonome et en cherchant à réaliser sa propre fin d'une manière indépendante, qu'affirmer une existence illusoire et poursuivre une chimère ; la créature doit donc, en vertu de sa condition, se porter par priorité vers Dieu et non vers elle-même, elle doit comprendre que si Dieu ou l'idéal qui en tient lieu est le bien de l'homme, celui-ci doit être recherché *pour* celui-là et non l'inverse (270). Si nous passons maintenant de la finalité externe à la finalité immanente, nous dirons, en termes d'ailleurs équivalents, que l'homme faisant réflexion sur soi trouvera sans doute en lui-même les éléments particuliers propres à sa nature (271), mais il sera conduit, par le jeu même de l'intériorisation, à découvrir dans ses limites superficielles une autre limitation, intime et fondamentale, celle de n'avoir l'être que par participation : il trouvera alors en lui-même

ce qu'il y a de plus commun et de plus universel, à savoir l'être, mais il l'y trouvera d'une manière instable et précaire ; l'amour de soi ne peut plus dès lors que s'appuyer sur l'amour de ce par quoi on est soi-même.

Cette lumière qui remonte jusqu'à la Cause première et qui pénètre jusqu'au fond l'être participé a été obscurcie par le péché (272) : mais, quoi qu'il en soit de l'estimation excessive qu'il fait de son propre bien et de l'amour partiellement désordonné qu'il nourrir pour lui-même, l'homme continue de savoir que ce bien propre n'existe qu'en fonction d'un bien universel et que cet amour doit être inspiré par quelque chose qui transcende l'être limité. Autrement dit, l'homme conserve malgré le péché la possibilité au moins lointaine de poser correctement les deux équations fondamentales : le bien de Dieu est le bien de l'homme, l'amour de Dieu est l'amour de l'homme. En sorte que l'intention de la foi restaure autant qu'elle innove : sans doute fait-elle entrevoir Dieu comme une personne et comme un « rémunérateur » (273), données qui dépassent l'ordre naturel ; mais les grâces actuelles d'illumination et d'inspiration qui y jouent un rôle décisif visent originellement à rendre à l'instinct de nature sa vigueur native en suppléant à l'obscurité et au malaise consécutifs au péché. Il y a une conversion naturelle qui est en quelque sorte le fondement concomitant et la condition sine qua non de la conversion surnaturelle : l'homme ne peut pas rencontrer le Dieu auteur du salut sans retrouver sa propre nature, et c'est précisément parce qu'elle emprunte nécessairement ce cheminement de la nature que l'intention de la foi ne peut comporter, métaphysiquement, aucune violence ; on voit maintenant dans quel cadre solide s'inscrit sa trame psychologique un peu tendue.

Venons en maintenant à la foi comme telle, nous voulons dire la foi envisagée selon son essence, indépendamment de son information par la charité (274). Dieu et le bien de Dieu sont pour le croyant distinctement perçus sinon clairement définis : ils apparaissent eux-mêmes dans leur vérité, et non plus sous l'apparence d'un idéal plus ou moins confus. Semblablement, l'amour requis pour former l'assentiment, l'amour de la foi en tant qu'elle est le moyen actuellement possédé d'atteindre le Dieu Vérité, s'adressent explicitement à Dieu ; tandis que cette ordination ne s'effectuait, dans l'intention de la foi, qu'implicitement, en empruntant la médiation du don promis. Les deux équations, dont nous poursuivons l'examen à ce nouveau plan, se trouvent posées objectivement d'une manière plus vraie, du fait même que leur pôle divin est affirmé, selon la vérité, dans sa transcendance absolue ; mais cela même contribue à entretenir, du côté du sujet, une visualisation disjonctive des ter-



r>

1. $\frac{A}{T} \frac{M}{T} : \frac{0}{T}$

*

1. 1-

tir 1

tKiri

•t«3

...

mes en présence. Aux deux modalités de la finalité théologale qui suspend l'homme à Dieu correspondent en effet deux objets ontologiquement bien distincts, et entre lesquels la puissance d'un .Amour équipollent à l'Etre n'a pas encore réalisé l'unité : c'est Dieu qui inspire l'activité du croyant, c'est le croyant qui. par là, atteint sa perfection ; le bien de Dieu, c'est Γ« hommage de notre foi » (no), et le bien de l'homme c'est l'accroissement de vie qui résulte pour lui de l'exercice de cette même foi : voilà bien deux choses différentes, que l'on tiendrait même pour opposées si on étendait fausement aux rapports de l'homme avec Dieu les conditions qu'impose un cadre matériel aux échanges entre personnes humaines. L'homme ne devra-t-il pas, pour en faire l'hommage à Dieu, renoncer à ce profit que lui assure la foi, et accroître ainsi le bien de Dieu du sacrifice de son propre bien ; l'homme ne doit-il pas renoncer à aimer le bien de Dieu et en particulier la foi, de crainte qu'il ne mêle son propre amour à l'amour dont Dieu exclusivement devrait être le principe ?

N'insistons pas sur ces déviations (268) qui ne présentent guère d'intérêt, sinon celui de montrer que la métaphysique de la finalité permet de poser la question qu'elles s'efforcent de résoudre en termes qui les rendent parfaitement vaines. Qu'il y ait en un sens deux biens, celui de l'homme et celui de Dieu, cela est incontestable, mais cela résulte de ce que l'amour qui tend vers le bien de Dieu ne peut pas ne pas désirer ce bien pour le sujet aimant lui-même ; s'il y a une indifférence psychologique d'ailleurs artificielle et instable, il n'y a pas d'indifférence métaphysique : le sujet, actué, est nécessairement qualifié par son acte (275). La foi est un hommage à Dieu, et elle est voulue comme telle : en voulant la foi *pour Dieu*, le croyant ne fait que reconnaître que Dieu en est la cause inspiratrice, il rend à Dieu ce qui précisément est de Dieu et à Dieu ; mais le croyant ne peut récuser les conséquences qui résultent pour lui de l'acte de sa propre foi : et ainsi il est bien exact qu'il veut la foi *pour lui*, qu'il *se* veut par conséquent la foi comme étant son propre bien. Il n'y a ni deux vouloirs, ni deux biens, ni deux fins, parce que la finalité objective, une en ses deux modalités complémentaires, fonde, dans le bien, des modalités corrélatives que le vouloir enveloppe simultanément comme les parties d'un même ordre. Il y a en effet un ordre : le bien de Dieu est premier, absolument, et nous ne nous portons pas vers lui, fût-ce dans la foi informe, pour autre chose que pour lui-même, car Dieu étant la fin ultime de toutes choses il ne peut ni être ordonné à quoi que ce soit d'autre ni devenir le sujet récepteur d'une action qu'un autre inspirerait (276) ; mais il n'y aurait ni aucun ordre ni aucune finalité si le bien de Dieu ne se réfléchissait, dans le

sujet qu'il actue, sous la forme du bien humain. « Et si par impossible le bien de Dieu cessait d'être le bien de l'homme, nous n'aurions plus aucune raison de nous porter vers le bien de Dieu » (277). précisément parce que sa valeur fonctionnelle de fin se trouverait annulée : non seulement par rapport à nous, mais objectivement et en nature, du fait que l'économie nécessaire de la finalité se trouverait elle-même détruite. Si donc on distingue deux termes, deux biens, il faut ajouter qu'ils ne peuvent ni l'un ni l'autre remplir leur rôle *propre* si on les sépare l'un de l'autre. Le bien de l'homme cesserait de subsister comme tel, s'il ne s'identifiait, selon tout ce qu'il est, au bien de Dieu (278) ; l'amour de l'homme subit l'attraction de la même finalité : si en effet l'homme n'aime le bien de Dieu qu'en tant qu'il lui convient à lui, ce n'est pas cependant qu'il rapporte à soi le bien de Dieu, mais c'est parce que sa contribution la plus décisive au bien de Dieu c'est en même temps son épanouissement le plus intime, c'est l'acte même de son amour (279). Le bien de l'homme, et même ce bien qui consiste à aimer, a pour raison ultime Dieu et non pas l'homme, il est *pour Dieu* et non pour l'homme ; mais en retour le bien de Dieu ne peut mouvoir l'homme qu'en se présentant sous les espèces du bien de l'homme : ainsi l'exige le déterminisme des natures que Dieu Cause première respecte parce qu'il en est l'auteur, et que Dieu auteur du salut introduit dans l'ordre surnaturel. Ce qui est aimable pour chacun, c'est cela même qui lui est bon, et qui comme tel le meut par l'amour : l'homme se veut à *lui-même* ce bien qui est *pour* Dieu et qu'il aime *pour* Dieu. En un mot, et c'est toujours la même distinction, la fin inspiratrice et la fin réceptrice sont à la fois distinctes l'une de l'autre et inclusives l'une de l'autre ; l'ultime motif de l'amour et le terme dans lequel s'achève *adéquatement* le mouvement de l'amour sont inséparables mais ne coïncident pas (280).

Revenant au cas plus particulier qui nous occupe, nous dirons que l'homme se veut à lui-même le bien de la foi, mais qu'il veut ainsi pour l'hommage que la foi rend à Dieu (110). La motion volontaire qui appartient à la foi comme telle est commandée, on s'en souvient, par l'équation : le bien de Dieu est le bien de l'homme, la foi qui est le bien de Dieu est aussi le bien de l'homme, le bien de Dieu en tant que l'homme peut l'atteindre par la foi est le bien de l'homme. Cette équation se trouve insérée, par la métaphysique de la finalité, dans une perspective plus large que celle de la foi, et elle reçoit, du retour à Dieu qu'elle inaugure, une lumière nouvelle. L'homme aime *pour Dieu*, pour l'hommage qui en revient à Dieu, la présentation qui lui est faite de la Vérité divine, il aime pour elle-même c'est-à-dire *pour Dieu* encore cette

:

«<|·;,,

'hili
«Ts

Vérité : mais il se veut à *lui-même* la grâce de la foi qui seule fait s'infléchir jusqu'à *lui* cette même Vérité. Sans doute le jeu subtil de la psychologie concrète harmonisera-t-il ces deux données l'une à l'autre de bien des manières différentes, mais la même structure demeurera sous-jacente à toutes les étapes du développement de la foi. Nous n'avions guère fait état que d'une hiérarchie univoque situant le bien de Dieu au delà du bien de l'homme, et cela suffisait à l'analyse formelle de la foi ; nous découvrons maintenant que l'«équation» dont nous avons parlé constitue un *ordre* véritable, car, non contente d'associer deux termes, elle intègre les deux modalités par le jeu desquelles ces termes s'appellent mutuellement.

L'emploi que nous venons de faire du vocabulaire de l'amour pour désigner son objet le bien, nous dispensera de répéter, touchant le régime de la finalité immanente, ce qui vient d'être dit relativement à la finalité externe. C'est la seconde équation qui recevrait à son tour un surcroît d'explication ; nous ne nous attarderons pas à décrire comment, puisque nous allons retrouver ce même point d'une manière plus explicite en considérant le dernier stade de la relation de l'homme avec Dieu : stade que l'on pourrait appeler inclusif en ce sens que les termes en présence tendent à une intime compénétration au lieu d'être posés l'un en face de l'autre.

c. Avec ce troisième degré, suggéré d'ailleurs par la structure même de la relation, nous nous trouvons, en ce qui concerne la foi, au niveau de l'adhésion et de la foi formée. Nous avons vu que la motion volontaire atteint alors une perfection nouvelle du fait que le fidèle prend plus explicitement conscience d'être sous la motion actuelle du Dieu révélant et aimant ; il est conduit à l'assentiment comme à un corollaire de la lumière à laquelle il participe, et il aime la foi à laquelle il se soumet parce qu'il perçoit que Dieu l'invente par l'Amour auquel il participe également. Le schéma de la finalité nous fait retrouver ces choses, surtout en ce qui concerne leur aspect volontaire. Dans la mesure en effet où la fin est atteinte, l'attrait qu'elle exerçait se change en possession ; et si les deux modalités de la finalité demeurent *formellement* distinctes, les mouvements ascendant et descendant qu'elles commandaient respectivement coïncident dans l'immobilité du repos. On ne doit plus seulement dire que l'homme se veuille à *lui-même* son propre bien, encore qu'il ne veuille ainsi que *pour Dieu* ; mais on doit dire que l'homme, étant en quelque sorte en Dieu, ne peut rien vouloir pour un autre motif que celui qui inspire Dieu, c'est-à-dire pour Dieu lui-même... dans la mesure où le mot « pour »

conserve encon un sens ; et on doit ajouter que l'homme trouve ainsi, entre autres choses (281), dans le bien de Dieu, objet du vouloir essentiel de Dieu, son propre bien à lui. En termes plus adéquats à notre objet, le fidèle aime actuellement le « croire », dont il rend ainsi l'exercice possible, parce qu'il le trouve inclus dans le bien de Dieu, inclus par conséquent dans le vouloir de Dieu avec lequel il est, par le même amour, en communion. Le premier type de motion volontaire intrinsèque à la foi, celle qui s'effectue par la médiation de l'objet, fond l'un en l'autre et tend même, comme nous l'avons vu (282) et comme nous venons de le rappeler, à confondre les deux termes de l'équation : le bien de Dieu est le bien de l'homme. Nous découvrons mieux maintenant comment ces termes sont un et comment ils demeurent distincts : il y a, de l'homme à Dieu, une distance et une proximité ontologiques en vertu desquelles les deux modalités de la finalité sont toujours formellement distinctes en elles-mêmes, mais virtuellement incluses dans l'activité humaine ; ce sont elles qui règlent l'alternance de la motion volontaire de la foi, alternance qui va s'amortissant jusqu'à la parfaite immobilité de la vision.

Il nous reste, pour achever notre comparaison, à examiner comment la structure de la finalité, envisagée cette fois dans son incidence immanente, peut animer, tant au niveau de l'adhésion qu'à celui de l'assentiment, la seconde équation de la foi : l'amour véritable est, dans l'homme, la participation de l'Amour de Dieu (283). L'amour du bien convoité commande l'amour du moyen propre à l'obtenir et quand ce moyen est nécessairement une disposition du sujet, il en résulte un état réflexe que nous avons appelé amour de l'amour (284) ; l'amour du bien possédé engendre, à l'égard de la possession elle-même, une complaisance qui laissée à son propre jeu tend également à fermer le sujet sur lui-même. Une telle complaisance peut effectivement s'insérer dans les rapports de l'homme avec Dieu, et relève alors de l'amour selon lequel Dieu est aimé par concupiscence ; mais elle est dominée, en charité, par un amour de bienveillance qui l'emporte sur le premier en la même mesure où le bien de Dieu excède le bien que nous pouvons participer en jouissant de lui (285). Or l'état dans lequel se trouve le croyant est enviable puisque la foi est un bien excellent, et nous verrons même qu'il y a une joie de la foi (286) ; on doit donc conclure, en vertu de l'économie générale de l'amour, que le croyant ne saurait aimer son propre état, sans aimer en même temps et davantage, Dieu, que cet état permet d'atteindre : et en ce sens l'amour du croyant pour lui-même en tant qu'actuellement croyant, n'est authentique que s'il est suspendu à l'amour de Dieu. On reconnaît là une nouvelle application de l'équilibre des deux

★

•3'

modalités de la finalité, et en même temps la position de l'équation entre l'amour de l'homme et l'amour de Dieu, entendus l'un et l'autre au sens actif qui convient au niveau de l'assentiment.

Ajoutons maintenant que la meilleure manière pour le fidèle d'aimer le croire et de s'aimer lui-même dans l'acte du croire, c'est, comme nous le disions plus haut (283), d'aimer, dans le vouloir divin qui inclut l'appel permanent de l'Amour, le «croire» que ce vouloir propose et impère à l'homme ; l'amour de l'homme devient l'Amour de Dieu, en ce sens que le premier se repose dans le second, voilà ce que nous savons déjà. En résulte-t-il pour autant que l'amour du fidèle pour son propre état se résorbe et s'annihile dans l'Amour que Dieu porte à ce même état, c'est ce dont la métaphysique de la finalité va maintenant nous instruire. Elle commande évidemment une réponse négative : c'est qu'en effet, même immanente, la finalité ne cesse pas de comporter les deux modalités qu'intègre son *essence* ; or ce sont précisément ces deux modalités inconfusibles que nous retrouvons présentement. Le fidèle s'aimant dans son propre état se prend pour fin réceptrice, cet état étant considéré comme le bien et l'achèvement du sujet humain ; tandis que Dieu aime ce même état premièrement parce qu'il y découvre une similitude de lui-même. Or s'il est vrai que cette similitude divine ne sera rien autre en définitive que le parfait achèvement surnaturel de l'homme, il n'en reste pas moins qu'elle est pour le moment la mesure et la forme inspiratrice, potentiellement immanente, de son progrès. Achèvement de l'homme, similitude de Dieu, ces deux termes demeurent toujours distincts, au moins virtuellement, de par les origines opposées de leurs désignations respectives ; et nous retrouvons entre eux le jeu formel de la finalité, intériorisé, amorti et réduit pour ainsi dire aux dimensions de l'homme, mais de structure invariable : car l'achèvement de l'homme n'étant qu'un bien particulier n'est doué d'appétibilité que dans la mesure où il est une similitude de la bonté première, en sorte que l'homme tend vers cet achèvement parce qu'il tend vers la similitude divine, et non pas l'inverse (287). Ainsi, l'amour de l'homme qui s'adresse à l'achèvement de l'homme, est par et dans l'Amour de Dieu qui s'adresse à la similitude divine, et non pas l'inverse ; cette relation, qui est en substance toute la finalité, nous montre comment ces amours sont deux et comment ils sont un, comment la seconde équation de la foi comporte, comme la première, unité et harmonie (288). **I**

51. l'unité de la motion volontaire (et sa conjonction
AVEC l'acte INTELLECTUEL) EXPLIQUÉE PAR LA NOTION
DE FORME ET D'INFORMATION.

i. Il nous resterait maintenant à qualifier, en la rapprochant de structures familières, la conjonction dans la foi de ces deux déterminations intellectuelle et volontaire dont nous avons décrit phase par phase les implications mutuelles et qui, considérées dans leur ensemble, présentent comme nous le voyons une remarquable homologie. Une telle préoccupation n'est pas étrangère à la théologie classique puisque celle-ci traite la question de l'« information de la foi par la charité ». Il s'agit, les mots même l'indiquent, d'utiliser une notion philosophique, celle de *forme*, pour décrire la relation qui existe entre deux vertus théologiques. Nous emploierons la même méthode mais nous en déplacerons légèrement le point d'application : d'une part nous examinerons l'unité de la foi plutôt que sa conjonction avec la charité, d'autre part nous mettrons à profit une notion plus familière à l'épistémologie moderne que la forme aristotélicienne. Notre intention n'est d'ailleurs nullement de *remplacer* une doctrine par une autre supposée équivalente : il n'y a pas en ces matières d'équivalence rigoureuse ; et la question de l'unité de la foi est assez complexe et assez riche pour que des problématiques différentes l'éclairent d'une manière originale sans se porter ombrage. L'involution mettra en évidence un aspect qui échappe à l'information, et c'est ce que nous verrons au paragraphe suivant, mais l'information apporte une contribution propre qu'il convient de ne pas négliger et c'est d'elle que nous allons nous occuper maintenant. Cependant nous n'envisageons pas l'information pour elle-même, puisque nous nous en tenons rigoureusement à la question de l'unité de la foi. D'une manière plus précise, c'est la motion volontaire qui va encore nous occuper, et c'est pourquoi les remarques qui vont suivre se rattachent par leur objet au paragraphe qui précède plus encore qu'elles n'introduisent d'un point de vue méthodologique l'argument de l'unité de la foi. « Information » n'est pas, il est vrai, synonyme de « motion volontaire » ; mais comme l'équilibre affectif de la foi repose, *normalement* sinon toujours en fait, sur l'amour^{Sq}), on pressent que les deux notions sont très voisines. Et comme la foi acquiert, du fait de son information, une unité vitale, cette unité rejaillit sur la motion volontaire où elle est comme l'exigence, que la foi porte intrinsèquement à sa structure à être informée par l'amour. En examinant comment se distinguent et comment s'identifient information et motion volontaire, c'est donc l'unité de cette dernière que nous avons dessein de mettre encore une fois en évidence.

«...»

Nous suivrons un cheminement qui nous est maintenant coutumier ; rappelons qu'en distinguant comme deux étages (290), aussi bien au point de vue intellectuel qu'au point de vue volontaire, nous avons surtout voulu donner le sens du dynamisme de la foi, faite pour nous porter vers la vision : deux instantanés infiniment voisins contraignent la mémoire imaginative qui est fille du mouvement à restituer le mouvement qui ne peut cependant être décrit en termes finis : encore faut-il tenir les deux vues d'une seule vue, c'est ce que nous allons essayer de faire. Nous pourrions nous aider des deux parallélismes que nous avons déjà indiqués. Tout d'abord entre l'intention de la foi et la foi elle-même : quand plusieurs dispositifs d'un même sujet sont ordonnés à l'obtention d'une même fin, ils sont en général distincts, voire séparés tant que la fin n'est pas possédée, ils se joignent au contraire lorsque, la fin étant présente, ils la touchent, chacun à sa manière ; si donc on considère l'activité volontaire dans sa continuité, depuis la première manifestation de l'idéal jusqu'au don de la grâce et de la foi, on doit y observer une convergence intime qui s'accuse d'ailleurs encore davantage de la foi à la vision. En second lieu, parallélisme requis par l'unité du sujet spirituel entre les deux puissances de l'entendement : à l'unité de la saisie intelligible en quoi consiste formellement l'acte de foi doit correspondre l'unité de la motion volontaire. L'assentiment, relation de l'intelligence à l'énoncé révélé, s'achève en adhésion du fait que l'intelligence saisit d'une manière plus vive, dans la lumière de la Vérité première, la relation que l'énoncé révélé soutient avec la même Vérité première considérée comme objet ; semblablement, l'amour de la vérité en tant que celle-ci est condition de la béatitude s'achève dans l'identité de vouloir qui découvre l'identité entre le bien et l'amour de l'homme d'une part, le Bien et l'Amour de Dieu d'autre part. Nous disons bien, ici et là, achèvement et non pas substitution : l'énoncé révélé ne perd rien, ni de sa consistance rationnelle du fait qu'il est saisi dans la Vérité première qui est la souveraine mesure de tous les types d'intelligibilité, ni de sa valeur immédiatement humaine du fait qu'il est aimé dans l'Amour divin qui a inventé la foi pour le bien de l'homme. Nous ne ferions, en insistant davantage, que répéter ce que nous avons déjà dit à plusieurs reprises. Venons-en donc à la question de l'information de la foi par la charité. Ce ne sera d'ailleurs pas nous écarter beaucoup de l'analyse de la motion volontaire : la charité qui est en effet forme de la foi est située dans la volonté ; mais, d'une manière plus précise, le fait qu'une motion volontaire soit requise par le régime intellectuel de la foi est la raison décisive qui contraint à rechercher du côté de la volonté l'élément déterminant de la foi (291), et à

remonter ainsi jusqu'à la charité qui est le maximum dont la volonté soit capable.

2. Nous devons tout d'abord préciser ce que l'on veut entendre par les mots « forme » « information ». L'hylémorphisme est une doctrine suffisamment connue pour que nous n'ayons pas à insister beaucoup (292). La forme est, dans les êtres matériels soumis à l'observation sensible, *ce par quoi ils sont*, et corrélativement ce par quoi ils sont connus ; l'ensemble des caractères qui constituent la forme dans tous les êtres qui ne se distinguent que par des conditions d'origine matérielle constitue : objectivement, l'espèce, et dans l'esprit, la définition de l'espèce. Mais la forme n'existe pas à l'état séparé : elle est la forme d'un sujet qui est précisément par elle existant et déterminé, et qui est dit matière en tant qu'il constituerait, sans la forme, une aptitude à être et à être déterminé. Ce qui nous importe ici ce ne sont pas les deux éléments matière et forme en eux-mêmes, mais bien le couple qu'ils constituent et qui ne fait au fond que désigner un rapport métaphysiquement essentiel de déterminable à déterminant. La matière n'a de réalité que « par relation à la forme » (293) et *l'information* consiste, pour un sujet matériel, à acquérir une détermination ou forme nouvelle qui l'achève conformément à sa nature et en fixe l'espèce (294). Comme c'est de la foi que nous nous occupons et non de la charité, nous avons surtout à retenir, dans le couple hylémorphique et dans l'information, ce qui concerne l'élément matériel. Trois caractères lui reviennent : il ne peut ni exister ni être compris sans la forme, il est déjà préparé à être déterminé par la forme en ce sens que n'importe quel sujet ne peut recevoir n'importe quelle forme » (294), il reçoit de la forme la détermination qui l'achève, autrement dit son espèce (294).

Il ne faudrait pas s'attacher avec trop de rigueur à retrouver dans la foi ces différents éléments, puisque l'analogie est ici un moyen d'exprimer des résultats plutôt que de les établir a priori ; mais c'est précisément parce que les caractères en question appartiennent en quelque manière à la foi que l'hylémorphisme trouve application jusque dans le domaine surnaturel. En premier lieu la foi ne peut exister normalement sans la charité : on croit parce qu'on aime le bien promis, on croit pour le posséder en l'aimant. Et de même qu'un sujet qui n'atteindrait pas la détermination dont il est capable par nature, disons par exemple un embryon qui demeurerait embryon, est pour l'esprit un non sens et objectivement une monstruosité, ainsi en va-t-il de la foi informe ou morte : elle peut exister en fait et nous aurons à le redire, mais elle ne le devrait pas. elle n'a pas plus droit à l'existence qu'un sujet ne peut exister

....

F
(it<<

'1

sans la forme qui l'achève ; on ne doit pas donner le baptême à ceux qui, « persistant dans la volonté de pécher, excluent la forme de la foi » (295). Ils recevraient bien la foi morte : du moins cela nous paraît plus probable ; mais précisément la foi morte ne devrait jamais naître.

En second lieu, la foi est faite pour s'achever en amour : on ne conçoit pas en effet un fondement sans superstructure, or la foi est fondement de la vie spirituelle et « commencement du salut » (296) ; elle appelle la détermination constituée par la charité, à la manière dont le sujet matériel appelle celle de la forme lorsqu'il se trouve dans l'ultime disposition à recevoir celle-ci. Cette consécution nécessaire exprime en effet tout simplement qu'il faut attribuer à la même cause et au même mouvement l'apparition de la forme et la production de la disposition qui l'introduit : or, la vie de la grâce pouvant être comparée à un mouvement, la foi en est la « première manifestation » (297), appelant l'indispensable complément de la charité : la foi est pour le croyant ce que la vie végétative est pour l'animal : la première manifestation et le prélude de la vie (298). La foi constitue, dans l'ordre spirituel, une source absolument indispensable ; mais, isolée, elle serait absolument insuffisante, et tout ce qui procéderait d'elle participerait à sa contradiction latente : ainsi la prière conserverait une efficacité impératoire ne s'achevant pas en efficacité méritoire (299) ; et, d'une manière générale, les deux conditions essentielles du mérite, à savoir l'ordination de l'acte à Dieu (300) et le caractère volontaire et libre (300-301) de ce même acte, seraient réalisés, le mérite demeurant cependant impossible. Cette référence de la foi à une détermination ultérieure peut d'ailleurs être exprimée en fonction de Dieu puisque celui-ci est l'objet de la charité : dans l'union de l'âme avec Dieu, la foi peut être assimilée aux fiançailles (302), puisque c'est par elle premièrement que Dieu est dans l'âme (296).

Mais le point central de l'analogie que nous développons avec S. Thomas, c'est que la manière dont la foi est déterminée par la charité est semblable à celle dont un sujet matériel reçoit son espèce de la forme nouvelle qu'il acquiert. « L'acte de foi est en effet ordonné à un objet de volonté, à un bien ; or ce bien qui est le but de la foi c'est un bien divin » (303) : l'acte de foi est donc spécifié (c'est-à-dire reçoit son espèce) par ce bien divin, tout comme le sujet matériel est spécifié par la forme en la réception de laquelle s'achève sa génération. Ce rapprochement autorise à dire que le bien divin en question est forme de l'acte de foi ; enfin, le bien divin étant l'objet propre de la charité, on peut attribuer à celle-ci ce qui convient à celui-là et dire que la charité est forme de l'acte

de foi et de la foi elle-même. On voit que si la foi appelle l'information de l'amour c'est que son objet, la Vérité première, est en même temps le souverain Bien, et c'est parce que la foi désignant la Vérité d'une manière universelle, elle désigne le Bien pour lui-même comme, fin (304) : or l'appréhension de la fin relève de la volonté et de l'amour ; c'est précisément ce passage de la vérité au bien, de l'intelligence à l'amour, qui avait constitué l'objet de notre remarque liminaire. Cependant il faut prendre garde qu'une analogie, surtout lorsqu'elle joue entre des réalités aussi différentes que le sont un changement matériel et une vertu théologale, ne saurait s'appliquer de tout point : si la charité donne à la foi son espèce en ce sens qu'elle l'achève par mode de finalité, il n'en faut pas conclure que la charité s'intègre dans la foi à la manière dont la forme s'intègre dans le composé matériel, c'est-à-dire comme une partie de son essence (305) ; on comparerait plus justement la charité au modèle dont la copie reproduit les traits, la présence du premier dans la seconde résultant de cette similitude (306). Concluons que la conjonction de la foi et de la charité est un cas dont l'originalité défie toute comparaison empruntée à l'ordre naturel ; on se gardera d'ailleurs de ne voir là qu'une question de psychologie cantonnée dans le sujet humain : si la foi est le premier effet de la grâce (296), si elle est par là ordonnée à la charité qui est le meilleur fruit de la grâce, elle est plus profondément le don de Dieu et le principe de notre assimilation au Christ (307). C'est même à cause de cette dernière raison que la foi ne se justifie que si elle est informée par la charité : puisque c'est seulement à cette condition qu'elle réalise la présence du Christ dans l'âme. Conformément à la trilogie que nous avons déjà rencontrée (308), on peut dire que *croire à Dieu* et *croire Dieu* appartiennent pleinement à la foi morte, tandis que *croire en Dieu* implique un mouvement vers l'objet et une appropriation qui ne sont parfaitement réalisés que dans la foi formée (308) ; et comme ces deux états de la foi se distinguent par la motion volontaire (308), l'étude de la forme de la foi nous ramène très naturellement à celle de son équilibre affectif.

Nous avons rappelé un peu plus haut les caractères qui échoient à la matière elle-même du fait de sa conjonction à la forme et il convient d'ajouter que la propriété essentielle du composé qui résulte de cette union c'est précisément l'unité : il est un par la forme tout comme il existe par elle, et la matière participe et cette réalité et cette unité. Si nous utilisons ce nouvel aspect de l'analogie précédemment développée, nous sommes conduits à dire que la motion volontaire par laquelle s'effectue la conjonction de la foi et de la charité doit porter en elle-même et imprimer dans la

foi l'unité qu'elle tient de la charité qui joue le rôle de forme, L'unité de la motion volontaire, et ultérieurement celle de la foi, se présentent donc comme un corollaire de l'information par la charité, pourvu que celle-ci soit, avec la motion volontaire telle que nous l'avons décrite, en relation d'affinité sinon d'identité. Or ce dernier point résulte immédiatement de ce qui précède ; mettons-le en évidence en nous attachant surtout à la motion volontaire pour elle-même, renvoyant les conséquences qui en résultent pour l'unité de la foi au paragraphe consacré à la foi formée en tant qu'elle s'oppose à la foi morte.

3. a. Dire que la foi est ordonnée à la charité c'est dire que l'on croit *pour* aimer ou, comme nous l'avons expliqué, que la Vérité première qui inspire la foi se présente pour le fidèle comme une fin, du fait qu'elle est objectivement identique au souverain Bien (304) ; d'autre part, le premier type de motion volontaire, animant la foi comme l'intention de la foi, consiste, on s'en souvient, dans le fait que l'on croit *parce que* l'on aime, on croit parce que l'amour du bien divin envisagé dans son universalité ou comme se concrétisant dans les articles révélés compense l'inévidence de présentation inhérente à la foi. Or c'est le propre de toute motion s'effectuant par mode de finalité, et plus généralement d'ailleurs de toute relation, que de comporter un double aspect : l'être qui n'a pas encore atteint sa fin en subit intrinsèquement l'influence sous la forme du désir qu'il éprouve pour elle, et c'est d'autre part en vertu de ce désir qu'il se dirige vers elle. Mais ce ne sont là que deux manières de décrire la *même* réalité, l'être mobile étant considéré tantôt comme terme de l'action qui le meut, tantôt comme le sujet de son propre mouvement. Semblablement, la foi en tant qu'elle est une certaine structure intelligible doit être appliquée à son propre objet, et elle en est redevable à la volonté. L'action de celle-ci : en tant qu'elle est immanente au sujet, constitue précisément ce que nous avons appelé motion volontaire ; en tant qu'elle est déclenchée et sustentée par le bien divin, se nomme amour. Or le fidèle possédant la foi adéquatement, c'est-à-dire selon tout ce qu'elle requiert par nature, l'exerce au bénéfice de la fin qui actuellement la commande : il lui est possible de croire parce qu'il aime (motion volontaire), et il croit pour aimer (information) ; ainsi le vivant, du fait qu'il agit *par* sa forme, agit nécessairement *Pour* cette même forme qui est l'expression immanente de sa propre finalité.

Et maintenant quelle différence y a-t-il entre ces deux choses : la motion volontaire qui consiste à aimer pour croire, l'information de la foi qui consiste à croire pour aimer ? Nous aurons garde

d'oublier que la première appartient à l'essence de la foi ; tandis que la *forme* de la foi est, en dépit de l'anomalie métaphysique que constitue pareille manière de s'exprimer (309), extrinsèque à l'essence. Nous avons même noté que c'est le souci de précision formelle s'attachant à définir la foi en elle-même qui a incliné S. Thomas à modifier l'expression et le sens de la formule augustinienne : le *credere in Christum* qui signifiait l'amour accompagnant la foi est devenu le *credere in Deum* désignant seulement la motion volontaire de la foi (310). La différence vaut donc d'être notée du point de vue du droit, c'est-à-dire du point de vue de la définition de la foi abstraitement considérée. Mais il y a une autre manière d'envisager le droit : le droit c'est ce qui doit être, et ce qui doit être c'est la foi formée, la foi informe n'étant qu'un accident. Or, dans la foi formée, il n'y a aucune différence réelle entre la motion volontaire et l'information. La description précédente est en effet une transposition de l'analyse du mouvement. Or le mouvement suppose naturellement que le sujet mobile ne possède pas encore la forme qui doit l'achever ; le sujet croyant au contraire possède, dans la foi formée, la charité qui est forme de la foi : il n'y a plus, comme dans le cas matériel homologue, l'écart réel qui permet d'opposer le caractère potentiel de la motion qui porte l'être vers sa fin, au caractère actuel de l'information qui se trouve déjà partiellement réalisée dans le sujet en devenir ; tout au plus peut-on distinguer l'amour qui inspire la foi d'avec celui qui la suit à la manière dont se font face deux relations corrélatives (311) : mais il n'y a en fait qu'un seul amour qui inspire la foi dont il se nourrit, et c'est l'amour de charité (289).

b. La foi informe confirme négativement cette assertion : si elle constitue un cas anormal et violent c'est précisément parce que l'« amour moteur » ne peut s'y changer en « amour informant ». La foi morte est semblable à un jet d'eau qui, prenant source dans un lieu très élevé, se heurterait contre un plafond trop bas ; elle procède effectivement de l'amour d'un bien divin, transcendant l'univers naturel, mais ce bien est aimé en tant qu'il est le bien de l'homme : elle ne comporte pas la branche ascendante qui re-trouve, dans l'amour de charité, ce même bien divin en tant qu'il est le bien de Dieu. C'est donc à une disjonction entre la motion volontaire liée à l'assentiment et l'amour dans lequel doit s'épanouir la foi qu'il faut imputer le caractère monstrueux de la foi morte, et c'est donc bien à une identification qu'il faut conclure en ce qui concerne la foi telle qu'elle doit être.

Nous devons maintenant, pour être complets, étendre cette même assertion au stade ultérieur, et montrer que la motion volontaire en

i.

a

14

... !

M-
iU:'

tant qu'elle est associée à l'adhésion se trouve également en coïncidence objective avec l'amour qui informe la foi ; redisons ^{ci'ail-} leurs qu'il n'y a pas là une conclusion nouvelle mais bien plutôt une autre manière de lire et d'exprimer la même vérité. Cette nouvelle modalité de la motion volontaire consiste, on s'en souvient, dans l'identité de vouloir entre le fidèle et Dieu, identité au terme de laquelle la vérité de l'énoncé révélé se présente comme incluse dans le Bien de Dieu : on croit parce qu'on aime ce Bien comme Dieu l'aime ; en sorte que le rôle de l'amour est bien plutôt d'assurer la participation à la véracité divine que d'être suspendu à un bien qu'il faut atteindre. L'amour agit alors sur l'esprit qui adhère à la Vérité divine, par mode d'efficience plutôt que par mode de finalité. Nous avons vu que la foi divine, communion intelligible (312) à la Vérité première, a le privilège d'assister à sa propre naissance et d'inférer le mode qui lui convient à partir de la fin qui lui est assignée (262). Nous retrouvons ici, mais au point de vue affectif, ce même passage de l'ordre de la finalité à celui de l'efficience : établi dans le souverain Bien par une communion dont l'Amour divin a l'initiative, le fidèle perçoit comment la genèse de la foi s'effectue en lui dans l'amour ; il croit, parce qu'il aime le fait de croire qui constitue une modalité du souverain Bien, il croit parce qu'il aime le croire dans l'Amour même qui invente la foi. a |

D'autre part, on aura remarqué dans les expressions dont se sert S. Thomas en traitant de l'information de la foi, une constante dichotomie : la foi est le premier effet de la grâce, c'est aussi par elle premièrement que Dieu est dans l'âme ce qui lui vaut d'être comparée à des fiançailles (302) ; la foi est fondement de la vie spirituelle (296) et ordonnée au bien divin (303) : elle est également, informée du moins par la charité, principe de l'assimilation au Christ (307) ; que la foi soit envisagée comme un commencement, ce qui la situe en fonction de ce qui la suit, ou bien comme principe ou fondement, ce qui signifie son influence sur ce qui procède d'elle, elle relie toujours, dans son amplitude infinie, les deux mêmes pôles : l'un humain et c'est la grâce, l'autre divin et c'est Dieu ou le Christ. Objectivement, cela revient au même : puisque la vie de la grâce, c'est la vie d'union avec Dieu ; mais on sent tout de suite la différence quant au mode de signifier. La « vie spirituelle » désigne immédiatement une activité du sujet humain, médiatement seulement Dieu qui en est l'objet ; au contraire, l'« assimilation au Christ » signifie bien cette même activité, mais elle la signifie immédiatement comme référée à son terme divin, médiatement seulement comme considérée en elle-même. La participation au bien de Dieu est envisagée ici dans sa source, là dans

son terme créé : encore qu'on ne puisse jamais séparer l'un de l'autre, il est loisible de mettre davantage l'accent sur l'un ou sur l'autre à la condition cependant de respecter la hiérarchie (287). Ces nuances ont évidemment leur répercussion en ce qui concerne l'exercice de la foi qui est une adhésion de l'intelligence normalement soutenue et « informée » par l'amour. Le principe de cette information peut être en effet considéré, tout comme l'ensemble de l'activité théologique dans laquelle elle s'insère, soit dans le sujet humain et c'est alors le bien divin « qui est la fin de la foi » (303), soit dans la source divine et c'est alors l'Amour qui rend ce bien divin participable pour nous. On voit donc que, du point de vue de l'information de la foi, dire que cette vertu est le « commencement de la vie spirituelle » (296), c'est signifier que le croyant donne son assentiment aux vérités divines en tant qu'elles sont l'objet adéquat de l'amour surnaturel ; et voir dans la foi le « principe de l'assimilation au Christ » (307), c'est signifier que le fidèle adhère à l'Amour : le bien divin étant, au cœur de l'homme, le terme que doit atteindre la vie spirituelle, de la même manière que le Christ concrétise en sa personne l'Amour dont Dieu enveloppe l'homme (215).

i).<

t'

C'est ce nouvel aspect qui nous intéresse pour le moment, et nous pouvons donc retenir que l'information de la foi consiste à croire à l'Amour (313)- Or nous avons conclu quelques lignes plus haut que la motion volontaire en tant qu'elle est associée à l'adhésion consiste à aimer « le croire », à aimer la foi dans l'Amour qui l'invente. Nous sommes maintenant en mesure d'examiner si ces deux choses se distinguent ou si elles ne font qu'un. C'est le second membre de l'alternative qui est tout naturellement suggéré par ce qu'a révélé l'analyse faite au plan de l'assentiment. On comprendra aisément, en reprenant l'image de la réflexion de la foi sur elle-même, que l'amour du croire coïncide substantiellement avec le fait de croire à l'Amour. Quand nous disons que le fidèle est « établi », dans la Vérité première par l'adhésion de foi, et dans le souverain Bien par l'adhésion de charité, nous signifions qu'il devient capable d'appréhender, conformément à la Sagesse divine, sa propre activité théologique ; il peut donc considérer celle-ci à la manière d'un objet qui doit à sa qualité éminemment surnaturelle de demeurer en quelque sorte inclus dans sa cause et de n'être vraiment lui-même qu'à cette condition. Dès lors le fidèle aime cet objet dans l'Amour même de Dieu, puisque tout autre amour serait incapable d'atteindre une réalité si proche de Dieu ; il aime en particulier le croire qui fait partie de cet « objet » et il l'exerce, tout comme on jouit d'un présent en la présence même de celui qui l'offre, c'est-à-dire en la vertu d'une communion

M» •'

d'amour renforcée par cette présence. Mais le fidèle peut également saisir sa propre activité théologale en tant que celle-ci procède de sa source divine : comme cette source est l'Amour, et comme d'autre part aucune de nos œuvres surnaturelles ne peut s'effectuer sans le concours des vertus théologales, c'est par la foi que cet Amour est premièrement saisi : le fidèle croit à l'Amour. Par une réflexion *objective* analogue à celle dont nous avons parlé à propos de l'adhésion (262), la foi adhère à l'Amour dans lequel elle naît et par l'impulsion duquel elle s'exerce, tout comme elle adhère à la Vérité première révélatrice dont elle voit n'être que la participation ; on ne pourrait croire en vertu de l'amour, en vertu de l'identité de vouloir avec Dieu, croire en d'autres termes sous la motion de l'Amour que Dieu a pour la foi sans croire à cet Amour lui-même ; et en retour, adhérer à cet Amour, c'est aimer la foi qu'il inclut *en fait* comme la première de ses conséquences.

c. La foi est d'autant plus apte à faire réflexion sur son origine divine et à en discerner la nature qu'elle se tient, dans son exercice même, plus proche de cette origine : la foi tombant sur les énoncés révélés à la manière d'une lumière issue de la Vérité première assiste, dans cette lumière, à sa propre genèse et adhère spontanément à l'acte dans lequel la Vérité première révèle et se révèle ; tandis qu'un assentiment encore chargé de rationalité ne résoud dans l'unité d'un même acte la saisie de l'énoncé révélé et celle de sa crédibilité divine, que grâce à la relation qui existe entre ces deux vérités. Semblablement la foi qui est comme un fruit de l'amour retrouve aisément l'Amour comme son objet privilégié ; tandis que la foi suspendue par le désir à un objet que l'amour n'a pas encore rendu assez proche, distingue la motion volontaire qui l'impère d'avec finformation de la charité qui la couronne (314). Dans les deux cas, l'adhésion achève en unité ce que l'assentiment fonde sous forme de relation ; et, redisons-le encore, il n'y a pas là deux degrés disjoints de l'activité théologale, mais deux modalités qui appartiennent en droit à tout acte de foi, encore que l'une ou l'autre puisse être dominante. En ce qui concerne l'équilibre affectif de la foi, nous voyons que motion volontaire et information se soudent l'une à l'autre pour ainsi dire à deux degrés : on aime pour croire, puisqu'il faut bien qu'une détermination volontaire fixe l'intelligence sur un objet inévident, et on croit pour aimer puisque ce même objet répondant adéquatement à la destinée humaine commande un amour ; en second lieu on croit dans l'amour, en vertu d'une motion qui vient de l'Amour dans lequel la foi est conçue, et on retrouve cet Amour comme objet de la foi, on croit à l'Amour. En chacun de ces deux degrés, les modalités que nous venons de rappeler sont, comme nous l'avons montré,

mutuellement inclusives (du moins en droit dans le premier degré) ; et si l'on se demande en quoi la motion volontaire inhérente à la foi se distingue de l'information de cette même vertu par la charité, on ne trouve pas autre chose qu'une différence de point de vue. Quand on traite de la motion volontaire, on cherche à expliquer la psychologie de la foi : l'amour intervient donc tout naturellement comme cause ; « aimer pour croire », « croire en vertu de l'amour qui invente la foi » expriment de deux manières différentes cette même causalité : *on croit parce qu'on aime* ou *on aime afin de croire*. La question de l'information de la foi se pose différemment : la foi ayant été considérée en elle-même comme une essence distincte, et sa structure étant supposée définie, on examine quelle relation elle soutient avec la charité : du point de vue de la démarche explicative on part de la foi ; « croire pour aimer », « croire à l'Amour » expriment, soit dans la tension d'un effort soit dans le repos de la possession, la même finalité fondamentale : du fait que la foi est ordonnée à l'amour, informée par la charité, on ne peut croire adéquatement sans aimer, *on aime parce que l'on croit* ou *on croit pour aimer*. La différence entre la motion volontaire et l'information de la foi tient donc beaucoup moins à la réalité qu'à la manière de la regarder ; on peut considérer une essence abstraitement et pour elle-même ou bien dans son existence concrète : *le premier point de vue est plus formel, et c'est lui qui commande la définition de la foi*, mais le second n'ajoute en aucun cas de détermination essentielle nouvelle ; en d'autres termes, ce sont les mêmes propriétés qui doivent se retrouver ici et là. Or l'unité est en général une qualité essentielle de la forme, très particulièrement de la forme de la foi. La foi étant en effet une vertu théologale, sa fin et son objet coïncident ; en termes un peu plus larges, l'amour qui est la fin de la foi, *croire pour aimer*, n'est pas en droit différent de celui qui en est l'objet, *croire à l'Amour* ; l'amour à l'exercice duquel permet d'atteindre la foi est la participation de l'Amour dont Dieu donne le *gage* par la grâce de la foi : l'écart, infini dans le degré, n'ôte pas l'identité d'espèce, laquelle assure l'identité de l'information de la foi tout au cours de son progrès. On en conclut que la motion volontaire doit jouir de la même unité. D'ailleurs la structure théologale de la charité introduirait une remarque semblable à celle que nous venons de faire ; *aimer pour croire, aimer le croire* ne se distinguent que parce que la foi y joue respectivement le rôle de fin et le rôle d'objet : ces deux cas s'identifieraient donc si, au lieu de la foi, il s'agissait de Dieu ; du moins se rapprochent-ils assez pour ne constituer spécifiquement qu'une seule motion volontaire, et les deux modalités qu'elle comporte en montrent plutôt le relief théologal et le dynamisme qu'elles n'en constituent une division adéquate.

t j

in

/-◆

|<Γ'|

H

il.k-

ADHÉSION DE FOI ET SENTIMENT

4. Rappelons à ce propos qu'il existe dans la foi une oscillation incoercible : c'est la relation entre l'assentiment et l'adhésion qui en rend compte au point de vue intelligible (106) ; au point de vue affectif c'est, d'une manière toute semblable, la relation qui existe entre les deux modalités de la motion volontaire (315) : le rapprochement que nous venons de faire entre la motion volontaire et l'information par la charité suggère de considérer en fonction de l'amour l'oscillation de la foi. L'amour rend la foi inquisitrice, puisque l'on croit pour aimer (316) ; en retour, l'Amour assure le repos de la foi parce qu'il s'offre à elle comme objet au même titre que la Vérité première, parce que de plus il est au principe de la relation qui unit l'homme à Dieu *personnellement*. Si le fidèle pouvait être établi dans cet Amour, il jouirait même dans l'exercice de la foi, d'une parfaite stabilité ; cela est évidemment impossible puisque participer à l'Amour tel qu'il est assure la béatitude. D'une manière plus précise, l'Amour tel qu'il est en Dieu suppose une parfaite réflexion qui est nécessairement liée à une saisie intelligible parfaite ; la « vocation » apporte bien à l'intime du cœur la saveur de cette réflexion possédante qui s'achèvera précisément en béatitude : mais le régime de la foi, en excluant l'évidence et la pénétration intelligible conscientes, rend impossible la participation à cette parfaite réflexion de l'Amour seule capable de fixer le sujet en lui assurant la possession *adéquante* de son bien. Nous ne communions à l'Amour que par l'amour ; nous ne pouvons bénéficier, en aimant, de tous les privilèges inclus dans l'amour, parce que la foi exclut la clairvoyance qui rendrait l'amour tel qu'il est exercé en nous semblable à l'Amour tel qu'il est subsistant en Dieu. L'amour incline par nature à posséder, et il ne peut y tendre actuellement qu'en se pliant à des conditions qui excluent la possession parfaite. En conséquence, de l'amour tel que nous l'exerçons connaturellement sous le régime de la foi, à l'assimilation à l'Amour, demeure toujours non seulement un écart qui tient à une différence de structure, mais une irréductible oscillation qui exprime l'égale impossibilité où le fidèle se trouve et de s'en tenir à un amour non possédant et de se fixer dans l'Amour béatifiant. Il revient, comme nous le verrons, aux dons d'intelligence et de sagesse d'amortir cette inquiétude de l'amour, homologue à celle de la foi mais également incluse dans celle de la foi, en communiquant au fidèle une clairvoyance et une expérience *objective* qui transcendent le mode naturel de l'agir humain.

Il sera bon de vérifier les résultats essentiels de notre enquête en examinant rapidement la pathologie de la foi.

HL – NÉCESSITE DE LA MOTION VOLONTAIRE EN SES DEUX INCIDENCES. CETTE NÉCESSITÉ RÉSULTE A POSTERIORI DE LA PATHOLOGIE DE LA FOI

Il en est de la foi, principe de la vie surnaturelle (296), comme de toute vie : elle est sujette à variation, elle peut s'épanouir ou s'atrophier, bien que ce second cas soit particulièrement anormal pour une vie spirituelle qui, réalisant mieux que toute autre l'essence de la vie, ne devrait connaître qu'une loi de croissance. Mais, outre ces variations en intensité, la foi comporte également des métamorphoses qui en changent la nature, et qui font ressortir par contraste sa véritable économie. La pire des maladies c'est évidemment la mort, et il existe un péché d'infidélité qui est « le plus grand de tous » (317) en ce sens qu'il coupe radicalement d'avec Dieu ; cependant nous ne nous y arrêtons pas, parce qu'il sera plus instructif de considérer celles des maladies de la foi qui en laissent subsister quelque chose et qui en montrent ainsi à découvert les différents éléments. Nous examinerons la foi morte et la foi des démons ; et nous verrons que c'est une carence de la motion volontaire qui les empêche de réaliser le statut de la véritable foi. La foi morte exclut ce que nous avons appelé, à propos de l'intention de la foi, « second type de motion volontaire » : type qui trouve son plein épanouissement dans la foi avec la seconde incidence de la motion volontaire, celle qui est conjuguée à l'adhésion. La foi des démons exclut également le premier type de motion volontaire de l'intention de la foi : celui qui, dans la foi, est conjugué à l'assentiment ; c'est-à-dire que la foi des démons ne comporte plus aucune motion attribuable en propre à la volonté (318) : et nous verrons précisément qu'elle ne peut s'appeler foi qu'à la faveur d'une élasticité de langage voisine de l'équivoque ; ceci achèvera de montrer l'importance décisive du rôle de la motion volontaire dans la foi.

52. LA FOI MORTE DÉMONTRE LA DEUXIÈME ÉQUATION DE LA FOI

OU DEUXIÈME INCIDENCE DE LA MOTION VOLONTAIRE :

l'a m o u r EXERCÉ par l 'h o m m e n 'e s t VÉRITABLE QUE

s 'i l EST PARTICIPATION DE l 'a m o u r DE DIEU.

i. Commençons donc par la foi morte ; nous en montrerons successivement l'existence, la genèse, la nature, la valeur indicative en ce qui concerne l'économie de la foi. La « foi morte » est, comme

F < I
* > p

on sait, la foi « sans les œuvres » (319) : ou, ce qui revient au même, la foi qui n' « opère pas par la charité » (320). Et comme la problématique scolastique a appelé information la compénétration de la foi par la charité, la foi morte a reçu le nom équivalent de foi informe. La dissociation en quoi elle consiste constitue, au sens technique de ce mot, une véritable monstruosité (321), en sorte qu'on ne peut en affirmer l'existence qu'à partir des faits ; le cas en est d'ailleurs malheureusement assez banal, puisqu'il suffit d'une seule faute mortelle pour ôter la charité : si cette faute n'est pas un péché d'infidélité (322), s'opposant formellement à la vertu de foi, celle-ci demeure et devient la « foi morte ». Cependant on réserve de préférence cette locution pour désigner un état durable : et en ce sens la foi morte est assez rare ; lorsqu'en effet la volonté ne trouve plus, dans l'amour *intime* de Dieu, le ressort qui lui permet d'être motrice, elle s'épuise graduellement et la foi elle-même, incapable de s'exercer, ne tarde pas à se désagréger. Mais enfin ces cas de foi morte à *l'état permanent* existent (323) : ils s'accompagnent généralement d'une crainte vive du châtement, crainte qui est comme le résidu de la tension volontaire requise à la foi. D'ailleurs le Concile du Vatican ne laisse subsister aucun doute à ce sujet : en affirmant en effet que « la foi en elle-même est un don de Dieu, même si elle n'opère pas par la charité » (324), ou en niant que « la grâce de Dieu n'est nécessaire que pour la seule foi vive qui opère par la charité » (325), le Concile pose implicitement l'existence de la foi qui n'opère pas par la charité, c'est-à-dire de la foi morte. Absence de l'amour de charité ne signifie d'ailleurs pas nécessairement haine de Dieu ; le péché qui ôte la charité sans ôter la foi consiste le plus souvent en un attrait du bien créé que l'on voudrait compatible avec l'amour de Dieu et que l'on ne se résoud pas à subordonner à cet amour. Il n'est même pas absolument contradictoire qu'un orgueilleux attachement à soi-même interdise à la foi de s'épanouir en adoration et en amour, sans tarir pour autant la source de ces sentiments : là créature qui est en cet état souhaiterait que Dieu n'existât pas ou ne se soit pas manifesté, afin de pouvoir s'affirmer comme l'absolu, mais la contradiction qu'elle rencontre en elle-même à son propre désir est le signe dans lequel elle ne peut pas ne pas connaître et l'existence et la manifestation de Dieu. Une telle attitude est toute proche de la foi des démons, puisqu'elle peut n'avoir pour fondement que la seule perception des arguments de crédibilité ; cependant elle peut très bien exprimer aussi un conflit latent entre la volonté vaincue par la grâce de la foi et cette même volonté se refusant à vivre adéquatement cette foi qu'elle rend, par le fait même, « morte ».

2. On retrouve d'ailleurs dans la genèse de la foi morte des modalités homologues à celles que nous venons de signaler comme appartenant à son essence. Le processus le plus ordinaire est la corruption de la foi vive ; corruption qui respecte l'existence de l'habitus, puisque le croyant conserve en lui la possibilité *permanente* de pénétrer dans un ordre qui le transcende : en sorte que les conditions nécessaires et suffisantes de l'existence d'un habitus sont bien remplies. Mais Dieu peut également donner la grâce de la foi sans pour autant donner la charité (326) ; Cajetan remarque qu'il y a au moins deux cas dans lesquels il en est certainement ainsi : celui du baptisé devenu hérétique (327) qui se convertit à la totalité de la vraie foi en demeurant dans le péché ; celui du catéchumène qui reçoit le baptême, en se refusant à produire l'acte de contrition requis à la rémission de l'état de culpabilité originelle (328), ou en demeurant volontairement attaché au péché ; dans ce second cas, qui n'est nullement chimérique (329), il est clair que le baptême ne peut donner la « forme de la foi » encore qu'il donne le « caractère » et la foi elle-même (330). Il paraît fort probable que le don de la foi morte consiste effectivement en *Vhabitus* de foi. Ce point a cependant été expressément réservé par le Concile du Vatican ; au terme d'amendements divers (331), la formule *la foi en elle-même et de par sa nature, même quand elle n'opère pas encore (nondum) par la charité... fut* changée en la suivante *la foi en elle-même et de par sa nature, même quand elle n'opère pas (non) par la charité* « afin, déclara Mgr Martin au nom de la *Commission*, qu'on ne puisse nous attribuer cette opinion que l'habitus de foi se trouve dans l'âme avant la justification » (332). Mais cette remarque reprend simplement un amendement (333) qui ne fait état que du cas normal, dans lequel l'infusion de la charité accompagne évidemment celle de la foi ; prenons en occasion pour répéter que la foi morte vérifie de tout point la notion de monstre : dans son origine comme dans son essence ; l'état de violence dans lequel elle constitue le sujet est le corollaire normal de l'antagonisme impliqué dans les dispositions réceptrices du même sujet. Mais ce serait aller contre les faits (323), aussi bien que s'opposer à l'enseignement de l'Eglise (324-325), que de nier la possibilité d'une foi morte permanente et demeurant à la disposition du sujet : autrement dit de nier la possibilité d'un habitus de foi morte ; quoi qu'il en soit de sa réception séparée.

Ajoutons que si la foi formée peut devenir informe, le passage inverse est lui aussi possible : et il faut conclure, dans un cas comme dans l'autre, à la permanence de l'habitus de foi. Supposé en effet que l'habitus de foi formée et l'habitus de foi informe fussent distincts, ils seraient coexistants ou non coexistants. Dans le premier cas, l'existence de l'habitus de foi informe serait sans

M-v |
pi» .. 4, .'
l.
nr*

fondement puisque sans opération en présence de l'habitus formé. Dans le second cas, les deux habitus se remplaceraient mutuellement, et comme l'habitus informe est un don gratuit, la perte de la charité serait l'occasion d'un don de Dieu, ou inversement l'acquisition de la charité l'occasion de la perte du même don (334). Il est donc impossible de supposer que l'habitus de foi n'est pas unique. La raison positive en est aisée à découvrir : cet habitus étant formellement intellectuel, il ne peut être intrinsèquement différencié du fait que l'impulsion volontaire, sous la mouvance de laquelle il entre en exercice, est elle-même plus ou moins conforme à sa véritable nature (334) ; foi informe et foi formée ne se distinguent pas du côté de l'objet, mais seulement du côté du sujet : par le mode d'agir, ici parfait, là imparfait (335). Nous reviendrons en terminant sur cette imperfection de la foi morte au point de vue volontaire puisque telle est précisément la contribution que nous avons en vue ; achevons pour le moment de caractériser la nature de la foi morte après en avoir montré l'existence et la genèse.

3. On s'exprimerait peut-être plus exactement en remplaçant l'expression « foi morte » par « foi en elle-même, foi dans sa propre nature, à l'exclusion de tout ce qui n'appartient pas à cette nature », *fides in se*, dit le Concile du Vatican (336). Nous venons de montrer, en suivant l'ordre génétique, que la foi demeure substantiellement identique à elle-même, quoi qu'il en soit de son information par la charité ; insistons un peu en soulignant l'homologie des deux états de la foi quant à leurs propriétés essentielles. Nous n'avons pas à revenir sur la possibilité d'une genèse autonome et même d'un progrès (344) aussi bien pour la foi informe que pour la foi formée, ni sur la réciprocité du passage d'un état à l'autre ; tout cela montre déjà que la foi morte, si elle n'est pas la vraie foi, mérite cependant véritablement d'être appelée foi : elle est foi *in se*. D'autre part la foi morte est certaine (337), et la source de sa certitude est bien le motif formel de la foi : la Vérité première se révélant ; mais son assentiment est moins fort que celui de la foi formée. C'est qu'en effet la certitude, qui est formellement intellectuelle, doit, dans le cas de la foi, sa fermeté à l'emprise volontaire (143) ; or si la foi informe comporte un amour de la Vérité divine qui est un bien (338), c'est un amour imparfait. Il est en effet d'expérience que la foi, morte, ne subsiste que dans la crainte qui l'accompagne (339) ; or cette crainte est un amour, mais c'est un amour inverti : la Vérité n'est plus envisagée en elle-même ou comme le bien connaturel de l'esprit, mais comme la norme rigoureuse d'un jugement inéluctable ; cette crainte est donc l'expression spontanée de l'amour de soi : amour qui n'est certes pas la perfection de l'amour, mais qui stimule l'inclination volontaire en ce qu'elle a de plus immédiat.

Cette crainte, climat affectif normal et par là condition nécessaire et suffisante de la foi morte, peut, il est vrai, s'accompagner d'un amour de la justice qui est plus désintéressé, et plus proche de l'amour de la Vérité pour elle-même ; mais c'est là un don de Dieu très singulier, qui prépare généralement d'une manière immédiate le retour du véritable amour, et qui ne fait point partie de l'économie précaire de la foi morte telle que la révèle l'expérience. On comprend par là que la certitude de la foi morte, réfléchissant les propriétés de l'amour qui l'inspire et qu'elle participe, souffre psychologiquement d'un déséquilibre profond : certitude qui s'impose à l'esprit et qui en ce sens est une vraie et absolue certitude, mais qui fait naître dans la volonté un désir contraire, le désir que cette certitude s'évanouisse et que l'objet en soit illusoire. La volonté est, dans la foi morte, divisée contre elle-même, et cela par la médiation de la certitude intellectuelle : celle-ci, entretenue par l'amour-crainte qui est égoïste, mais qui est le seul amour authentique compatible avec l'absence de charité, développe dans la volonté, par réaction spontanée, un amour positif, parasite, qui tend à détruire et la crainte et la certitude dont elle est le fondement. La foi morte implique donc, psychologiquement, une contradiction interne qui suffit à en expliquer l'instabilité à peu près universelle : mais comme cette contradiction se place formellement dans la volonté (340) et que la foi est formellement dans l'intelligence, on comprend que la foi morte puisse demeurer la /01 *in se* et en conserver en particulier la certitude. Cette même contradiction met bien en relief que la foi morte, tant qu'elle subsiste, ne peut subsister que par le don gratuit de Dieu (341), et non du tout par la continuité d'un pli psychologique antérieurement contracté. S. Thomas explique que, la foi informe et la foi formée ne se différenciant qu'extrinsèquement, elles ont la même cause intervenant sous la même formalité : la première est donc, comme la seconde, un don gratuit de Dieu (342). Il est d'autre part à peine besoin de rappeler que la foi morte n'est pas justifiante (295), et qu'elle « n'est point parfaitement une vertu » (343), tout en étant un habitus bon en lui-même : il lui manque d'atteindre adéquatement la fin pour laquelle elle est faite, mais elle est en elle-même une disposition qui surélève l'homme et dont il n'est pas contradictoire d'admettre qu'elle peut progresser (344). Cependant, elle n'est pas méritoire, parce que le mérite repose précisément sur la proportion de la motion volontaire à son objet adéquat, le bien divin (345).

Achevons en avec les propriétés de la foi morte en notant qu'elle constitue, du point de vue de la motion divine, un type qui est en quelque sorte symétrique de celui des grâces actuelles. La grâce habituelle réalise d'une manière parfaite l'insertion du surnaturel

TJ

' r»
<4H
ht.l
1iH

III

itwi

1J

dans le naturel : compénétration et stabilité ; c'est ce que nous avons exprimé en disant que la participation à l'objet divin s'effectue, dans ce cas, à la fois par mode d'intimité et par mode de possession (346). Les grâces actuelles, qui sont, de soi, ordonnées à la justification, ne retiennent que le premier de ces modes, autant que le sujet en est alors capable : elles correspondent à une pénétration de Dieu plus intime, bien qu'elles n'atteignent pas encore l'essence de l'âme. Tandis que la foi informe est une justification manquée; elle est bien un certain état du sujet, une possibilité dont il peut user librement, et qu'à ce titre il possède, d'adhérer à la Vérité première : et en cela elle réalise parfaitement l'essence de la foi, puisque celle-ci inaugure dans l'âme l'activité de la grâce sanctifiante (296), c'est-à-dire l'activité de la vie divine en tant que possédée. Mais, en retour, la foi morte entraîne l'impossibilité de l'intimité qu'elle devait précisément fonder : elle introduit une rupture violente dans le processus que jalonnaient les grâces actuelles, elle est par le fait même la négation de l'intimité que celles-ci amorçaient. La foi morte est participation à Dieu par mode de possession, tandis que les grâces actuelles sont participation à Dieu par mode d'intimité. La foi morte marque donc bien un progrès par rapport aux grâces qui la préparent, mais elle fait également avorter ce que celles-ci contenaient de meilleur : la foi morte est une grâce (341), et elle est un refus de la grâce. Ainsi, à quelque point de vue que nous nous placions, nous retrouvons au sein de la foi informe la même contradiction. A quoi tient, en dernière analyse, cette contradiction ? C'est ce qu'il nous reste à examiner par mode de conclusion.

4. La foi informe subsiste dans un climat de crainte, laquelle n'est qu'un amour inverti : la foi informe développe un amour de soi qui fait qu'on s'enferme en soi-même et qui tend à amortir cette crainte et à détruire la foi elle-même : telle est la contradiction en lecture créée. Or le fait même que la foi morte cherche au niveau créé une compensation qui, en fait, tend à la détruire, indique qu'elle n'atteint pas adéquatement le point d'appui transcendant dont elle a besoin : si en effet l'amour qui est dans la foi morte comporte deux modalités antagonistes, c'est que celles-ci sont l'une et l'autre égoïstes et que l'amour égoïste, toujours contradictoire, le devient plus encore lorsque l'homme se trouve haussé jusqu'à l'ordre surnaturel. N'aimer que pour soi, et en se refusant pratiquement à participer à l'Amour de Dieu, un bien qui n'a de sens et de réalité que dans cet Amour : telle est l'attitude incohérente de celui qui croit sans charité ; et de là vient qu'il cherche à se déprendre de ce bien qui le divise, en se repliant sur lui-même ou sur des objets qui lui renvoient sa propre image. La contradiction de la foi mor-

te se retrouve donc dans la complexité psychologique de son auto destruction aussi bien que dans son effet ; mais la véritable cause est en ceci que la foi morte comporte un certain amour surnaturel de l'homme pour lui-même, amour qui n'est cependant pas l'amour de Dieu (340) : or l'amour de l'homme pour lui-même ne peut que se dissoudre en subterfuges inconsistants s'il ne se greffe pas sur l'Amour qui fonde le créé sur l'incréd (278). En d'autres termes, le vice propre de la foi morte consiste en ceci que l'amour de l'homme pour son bien véritable n'y est pas en coïncidence avec l'amour de Dieu pour ce même bien. Nous disons *bien véritable* : le croyant porte un jugement juste sur la fin humaine, il sait que la réalisation surnaturelle de cette fin constitue simultanément et le bien de Dieu et le bien de l'homme ; mais c'est l'amour faisant normalement face à cette fin qui n'est pas rectifié, qui comporte une disjonction intime alors qu'il devrait réfléchir l'unité des objets ; à ce même bien, qui intéresse à la fois Dieu et l'homme, devrait correspondre un même amour : la motion divine sous tendant l'exercice humain. C'est cette dernière circonstance qui n'est pas réalisée dans la foi morte et qui y introduit le déséquilibre : d'où il faut conclure, a contrario, que l'équilibre de la foi suppose essentiellement une communion parfaite de vouloir entre Dieu et l'homme.

Autrement dit, la foi morte conserve la première équation fondamentale « Le bien de l'homme, c'est le bien de Dieu » ; mais elle souffre violence parce qu'elle supprime la seconde : « L'amour véritable, exercé par l'homme, est la participation de l'Amour de Dieu » (278) : la foi morte montre ainsi, négativement, que cette seconde équation fait bien partie du statut adéquat de la foi comme telle.

53. LA FOI DES DÉMONS DÉMONTRE LA PREMIÈRE ÉQUATION
DE LA FOI OU PREMIERE INCIDENCE DE LA MOTION
VOLONTAIRE : LE BIEN DE L'HOMME C'EST LE BIEN DE DIEU
PARTICIPÉ SELON LE MODULE DE L'HOMME.

i. Examinons maintenant la foi des démons qui va nous permettre de retrouver par un cheminement analogue la première de nos deux équations. Nous en examinerons l'existence et la nature ; nous verrons en quoi consiste son déséquilibre et nous nous efforcerons d'assigner la cause de ce dernier. L'existence de la foi des démons est fondée sur plusieurs passages de l'Ecriture : S. Jacques (347) l'assimile à la foi qui est sans les œuvres, c'est-à-dire qui n'opère pas par la charité ; et il en tire argument contre ceux qui se reposent dans cette foi insuffisante : puisque les démons frémissent

bien qu'ils croient de cette manière, eux aussi devraient frémir. L'Évangile nous enseigne que les démons reconnaissent Jésus pour qui il est : le Fils de Dieu (348), le Saint de Dieu (349) ; non seulement ils le révèrent, mais ils lui sont rigoureusement soumis, ne pouvant rien faire sans sa permission (350) ; ils craignent même la manifestation d'une puissance qui ne peut leur être que contraire (351) ; ils discernent d'ailleurs parfaitement Jésus ou ses envoyés d'avec ceux qui s'arrogent un mandat qu'ils n'ont pas reçu (352) : ils obtempèrent aux premiers et se jouent des seconds. Ceci montre que les démons sont singulièrement perspicaces : ils discernent d'emblée un mystère duquel la plupart des contemporains du Christ n'ont eu qu'une connaissance approximative ; mais ceci montre également que les démons subissent, de par cette perspicacité, une violence à laquelle ils voudraient se soustraire : ils voudraient ne pas croire et ne le peuvent pas. Nous sommes loin de la sage économie de la foi théologique dans laquelle les signes rendent la raison « spontanément consentante » (110) à la « croyabilité » (353) de la parole divine ; si l'homme éprouvait la foi d'une manière aussi contraire que les démons, il cesserait de croire : parce que la volonté, qui n'est mue que par le bien, cesserait de l'y porter ; et si les démons persévèrent dans la foi, ce ne peut être en raison d'une motion volontaire (354) : tout doit venir de l'intelligence ; enfin comme celle-ci n'est contrainte que par l'évidence, il faut conclure que les démons croient sur l'évidence des signes (355).

Les démons sont comme des apologistes très intelligents, pour qui il y a au sens propre une évidence de crédibilité (356). Ils connaissent la contingence objective non certes en elle-même, mais quant à la limite maximum qu'elle impose au monde sensible : en sorte qu'il y a pour eux évidence formelle là où il n'y a pour l'homme qu'une certitude à base de finalité (61). Les démons voient donc avec évidence que Dieu existe et qu'il révèle : ils n'ont pas pour autant aucune appréhension positive des réalités divines en elles-mêmes (357) ; ils savent que tous les énoncés révélés sont vrais, mais ils le savent par mode de conclusion et non par perception directe gratuitement accordée : ils ont la crédibilité jusqu'à l'évidence (356), ils n'ont en aucune façon la crédentité (358). La locution « foi des démons » désigne donc un contenu très différent de celui de la foi théologique. D'abord quant à la structure : absence d'une motion volontaire infléchissant *intrinsèquement* l'exercice de l'intelligence ; en second lieu, et corrélativement, absence de la motion surnaturelle sur laquelle reposent les relations tout à fait singulières de l'intelligence et de la volonté dans la foi ; enfin, absence de tout contact intime, même seulement intellectuel, avec la réalité divine en elle-même. On voit donc que la foi des démons, à pro-

prement parler, n'est plus la foi : elle pousse beaucoup plus loin le mécanisme de désintégration que nous avons obser. j dans la foi morte, puisque celle-ci comporte, comme il convient à la foi *in se*. une motion volontaire, surnaturelle, assurant un contact intelligible avec la réalité elle-même. On ne doit donc pas penser, à cet égard, que la foi des démons soutienne avec la foi des anges avant leur épreuve un rapport semblable à celui de la foi informe à la foi formée. Ces deux derniers cas sont à l'intérieur de l'ordre surnaturel et supposent l'un et l'autre l'inclination affective vers la fin transcendante ; tandis que, pour les démons, les réalités surnaturelles manifestées par révélation sont rationnellement et *extrinsèquement* démontrées, mais concrètement et intrinsèquement inaccessibles. Le croyant, même lorsqu'il n'aime pas, conserve un certain tact intelligible de Dieu, l'ange déchu ne voit plus que le Dieu-cause (359). Et ceci nous amène à préciser l'anomalie, nous disions un peu plus haut avec l'Écriture le caractère violent, de la foi des démons.

2. La foi théologale comporte bien, elle aussi, une anomalie ; nous l'avons longuement analysée ; elle consiste en ce que l'intelligence y est en quelque sorte prise entre deux fins : l'une surnaturelle qu'elle doit appréhender, l'autre naturelle qui est d'être pourvoyeuse d'évidence ; et il n'y a pas, sur terre, d'appréhension évidente de la fin surnaturelle. La foi des démons ne présente pas, nous venons de le voir, cette rupture d'équilibre ; elle est au contraire, au point de vue intellectuel, de la plus parfaite cohérence. Mais elle comporte, du côté de la volonté, une anomalie en quelque sorte symétrique de celle de la foi théologale ; c'est la volonté, cette fois, qui est prise entre deux fins : la fin de nature qu'on peut appeler naturante en ce sens qu'elle s'offre à achever par sa transcendence la nature ouverte vers elle, et la fin de nature qu'on peut appeler naturée en ce sens qu'elle résulte de la décision du sujet qui s'enferme en lui-même et ferme sa nature sur elle-même par son propre choix (359). Ces deux fins devraient bien entendu coïncider ; et c'est leur disjonction librement *voulue* (359) qui est la cause de la damnation ; la foi du démon a, dans l'économie de cet état, un rôle essentiel : elle montre en effet avec évidence que la fin véritable est justement celle qui a été et qui demeure définitivement refusée ; elle accuse par conséquent l'opposition entre la fin authentique et la fin choisie, en sorte qu'il est légitime d'inscrire à son compte la rupture qu'elle porte au paroxysme et dont elle est par le fait même la cause immédiate (360). La monstruosité de la foi des démons, c'est de montrer dans l'évidence de la lumière naturelle ce qui est précisément refusé par la liberté naturelle : elle se tient donc bien du côté de la volonté, comme celle de la foi théologale se tient du côté de l'intelligence ; mais tandis qu'il y a une grâce de la foi théo-

il

VH

logale qui résorbe dans l'emprise de la cause transcendante l'anomalie d'un exercice intellectuel inévident, il n'y a pas de grâce pour qui se met volontairement en opposition avec la cause de la grâce, et refuse par là même le bénéfice de tout don gratuit (361). La rupture propre à la foi des démons est donc déjà consommée avant que ne soit franchi le seuil de l'ordre surnaturel : elle vient de ce que l'ange refuse en fait ce qu'il voit être le droit, à savoir que son bien n'est pas sa propre nature angélique considérée comme fin, mais le bien même de Dieu participé selon le module de cette même nature. En d'autres termes, le démon refuse de poser : « mon bien n'est pas autre que le bien de Dieu », « le bien de la créature c'est le bien de Dieu » ; telle était, on s'en souvient, la première équation de la foi, faisant face à la première incidence de la motion volontaire : équation déjà implicitement présente dans l'intention de la foi, où elle assure à une fin relative en elle-même la valeur fonctionnelle absolue requise pour déclencher l'initiative volontaire (362). La foi des démons supprime donc cette équation ; mais elle se supprime elle-même comme foi, et elle met le sujet dans l'impossibilité d'accéder à l'ordre surnaturel : parce qu'elle supprime complètement la motion volontaire, dont l'exercice habituel dans la foi et le développement dans l'intention de la foi, sont nécessairement liés à l'équation en question. La foi des démons achève donc de confirmer, d'une manière négative mais décisive, le rôle et l'importance de la motion volontaire telle que nous l'avons décrite.

3. Si nous jetons un regard rapide sur ce que nous venons d'appeler : rupture, déséquilibre, anomalie de la foi, nous voyons qu'on peut distinguer trois degrés dans cette distension intime qu'on retrouve à toutes les étapes de la vie croyante. Le premier degré affecte l'intelligence et elle seule, il relève de l'exercice de la foi formée : *l'anomalie* d'une certitude inévidente est rendue possible par l'emprise de la volonté qui se tient, en même temps que l'intelligence, sous la mouvance immédiate de la Cause première. Le second degré affecte la volonté, et caractérise la foi informe : *déséquilibre* d'un amour qui, ne pouvant reposer dans l'objet pour lequel il se sent fait (340), s'invertit en la crainte de perdre cet objet définitivement ; la volonté, déprise du Bien qui seul la meut plénièrement, perd partiellement sa puissance, et l'anomalie intellectuelle qui constituait le premier degré prend toute sa force, mettant la foi en grave danger : ce péril ne peut être conjuré que par la grâce dans laquelle la foi informe est gratuitement donnée. Le troisième degré affecte également la volonté, ce qui le distingue du premier ; mais il se distingue à son tour du second, parce qu'il atteint la volonté *en dehors* de l'ordre surnaturel quoique dans son essor vers cet ordre : dissociation contre nature entre la fin qui est

vue comme étant la seule authentique et la fin qui est voulue librement ; *rupture* violente entre deux amours qui divisent la volonté contre elle-même : l'amour de soi tenant captif sans pouvoir le détruire l'élan spontané de l'amour naturel de Dieu. Ainsi donc, l'existence et la qualité de la motion volontaire sont respectivement condition et mesure de l'existence et de la perfection de la foi : nous retrouvons ainsi, par l'examen des cas pathologiques, que la foi est bien dans la volonté « comme dans sa cause » (144).

Un intellectualisme pur, érigé en absolu et disjoint de toute motion volontaire, c'est la désintégration totale de la foi : et tel est le cas de la « foi des démons ». L'acceptation humble, par l'intelligence, du rôle de pourvoyeuse de Vérité ; rôle exercé sous l'emprise volontaire, c'est-à-dire en définitive exercé sous la motion et au service de l'Amour : c'est cela la vraie foi théologale ; et tel est le cas de la foi formée. L'insubordination de l'intelligence naturelle, ou même de la volonté naturelle dans le cas de la foi informe, à un appétit incliné par une motion qui doit être considérée comme déjà surnaturelle en raison du but auquel elle achemine objectivement : tel est le désordre qui peut s'introduire dans la foi ; la docilité de l'intelligence naturelle à l'appétit du Bien surnaturel : tel est l'ordre de la foi. Accepter la foi, c'est bien entendu accepter *Van&malie* intellectuelle d'une certitude inévidente. Mais rejeter l'ordre de la foi c'est introduire dans le sujet spirituel une *rupture* violente dont toutes les puissances subissent la répercussion : la volonté, prise entre deux amours, est divisée contre elle-même ; mais on doit ajouter que l'intelligence est, elle aussi, divisée contre elle-même, parce qu'elle est prise entre deux vérités : l'une qui lui est connaturelle et qu'elle maîtrise avec volupté, l'autre dont elle pressent la transcendante splendeur mais dont elle se ferme à jamais l'accès. La simple perception de l'harmonie d'ensemble, qui est une perception intelligible, équilibre donc, en faveur de l'ordre de la foi, le volontarisme relatif qui en est la condition sine qua non. Nous avons d'ailleurs déjà rencontré une circonstance semblable en examinant la foi au livre de la Sagesse divine (363) : intrinsèquement considérée, c'est-à-dire dans sa structure, la foi n'a qu'une valeur rationnelle médiocre à cause de son apriorisme ; mais c'est grâce à celui-ci qu'elle réalise l'harmonieuse involution de l'intelligence et de la volonté, et permet ainsi l'équilibre parfait du sujet spirituel humain. Quel que soit le type de visualisation : qu'il s'agisse de situer la foi considérée dans son ensemble, ou bien d'en analyser et d'en mettre en place les composantes, on retrouve le même principe : une *relative* préséance volontaire est, dans le cadre de la vie terrestre, la condition nécessaire et efficace d'une harmonie globale qui est au bénéfice de l'intelligibilité authentique.

W

n

Œ
«I

>>M.
... J

'S

,

Nous avons achevé de décrire les phases de la motion volontaire de la foi : nous voyons qu'elles reproduisent celles de l'intention de la foi, et qu'elles sont en étroite affinité sinon en coïncidence avec les deux modalités de l'information de la foi par la charité ; et nous avons constaté, de chaque étape à la suivante, un constant progrès, vers une unité qui est au-delà des conditions terrestres : cette unité ne peut être assurée que par un nouveau don de Dieu, mais elle est déjà comme inscrite et présente dans la convergence des états qui la préparent. Nous avons d'autre part observé un constant parallélisme entre les deux activités intelligible et volontaire, et nous avons vu qu'elles réagissent intimement l'une sur l'autre : cette réaction évolue en même temps que la foi elle-même et il est utile d'en qualifier les différents moments. C'est, comme nous l'avons vu, à cette préoccupation que répond la théorie de l'« information de la foi » (364). Cette théorie a été construite à partir de données aristotéliennes, et nous avons vu les notions de matière et de forme jeter sur les structures théologiques une vive lumière ; nous ne pensons cependant pas que la richesse d'un pareil objet soit pour autant exhaustivement exprimée, et nous allons tenter de préciser la nature de la relation intelligence-volonté au sein de l'activité croyante en la comparant à d'autres types de relations, familières à l'épistémologie moderne. Nous nous étions arrêtés aux mots *implication*, *interférence* (365) pour caractériser, au stade de l'intention de la foi, les rapports entre les démarches volontaire et intellectuelle ; nous allons montrer qu'en ce qui concerne la foi elle-même, cette qualification convient encore mais qu'elle se change en *involution* et en *information* (366) à mesure que l'agir théologal se trouve plus immédiatement sous la mouvance de sa cause transcendante : tel sera l'objet du paragraphe suivant ; son intention générale en dicte les grandes divisions : la même relation intelligence-volonté sera envisagée successivement en elle-même c'est-à-dire telle qu'elle existe dans le croyant, puis dans sa référence actuelle à la cause transcendante ; nous suivrons, quant au premier point, le canevas qui n'a cessé de nous guider : il convient d'ailleurs qu'il en soit ainsi, puisque nous ne ferons, une fois encore, que compléter relativement à une nouvelle base la triangulation du même objet ; la structure demeure la même, de quelque façon qu'on l'envisage : assentiment, adhésion, vision réalisant, au bénéfice de l'entendement, entre ses deux puissances fondamentales, une unité de plus en plus parfaite.

IV. — UNITÉ, DANS LA FOI, DE L'INTELLECTUEL ET DU VOLONTAIRE : AU NIVEAU DE L'ACTE PAR INTERFÉRENCE, AU NIVEAU DE LA PRODUCTION DE L'ACTE PAR INVOLUTION, AU NIVEAU DU PRINCIPE DE L'ACTE PAR INFORMATION

54. l'unité de la foi envisagée dans la lumière de l'ordre des causes formelles : analyse de la « FOI EN elle-même ».

i. Commençons par préciser le vocabulaire que nous allons employer. Nous dirons que deux *actes* sont en relation *d'implication*, ou que l'un implique l'autre, lorsque le premier est la condition nécessaire du second ou bien lorsque le second est la conséquence nécessaire du premier ; le contexte précisant suffisamment dans chaque cas laquelle de ces deux acceptions il convient de retenir. C'est d'ailleurs le sens habituel du mot implication, mais nous le réserverons de préférence pour qualifier la relation qui existe entre les actes, et non entre les puissances qui en sont l'origine ; c'est surtout dans la préparation à la foi que cette économie se trouve réalisée. Le mot *interférence* signifie en général que plusieurs phénomènes susceptibles d'individuation distincte, et qui sont en général séparés soit dans le temps soit dans l'espace, se produisent de telle manière que le même effet est simultanément produit par plusieurs causes. Ce sont donc à proprement parler les causes qui interfèrent, c'est-à-dire en ce qui nous concerne, l'intelligence et la volonté ; cependant comme les actes respectivement produits *par* ces deux puissances sont toujours les actes *du* sujet on peut dire qu'il y a interférence des actes, en ce sens qu'ils concourent à un même effet, savoir l'intégration du sujet, ou, dans un autre vocabulaire, l'acquisition par le sujet d'*habitus* nécessairement complémentaires l'un de l'autre. Enfin nous réserverons le mot *involution* pour désigner la relation de deux puissances qui interfèrent, soit par leurs actes soit à fortiori dans la production d'un même acte, lorsque cette relation remplit certaines conditions. Nous allons les préciser en définissant le mot involution et nous verrons qu'elles se trouvent vérifiées dans le cas qui nous occupe. Deux éléments étant liés de telle manière que toute variation de l'un entraîne une variation de l'autre, on dit qu'ils sont en relation involutive lorsque la loi qui exprime la variation du second en fonction de la variation du premier est identique à la loi qui exprime la variation du premier en fonction de la variation du second. Nous entendrons d'une manière assez large les conditions liminaires requises à cette définition : les variations nécessairement concomi-

ib R1

3! :
iii

μ

ICI
fI

vi.

tantes peuvent s'entendre du va et vient d'une influence mutuelle ou même des balancements d'une analyse qui se trouve renvoyée incoerciblement d'un objet à un autre alors qu'elle voulait se poser sur l'un *ou* sur l'autre. Ainsi peut-on dire qu'il y a involution entre la qualité et la quantité, en ce sens que l'analyse de la quantité y découvre des espèces dont la notion même ressortit à la qualité, tandis que l'analyse de la qualité se traduit au moins provisoirement en symboles quantitatifs ; c'est la *même* loi, à savoir le même processus analytique qui fait passer indifféremment de l'un des éléments à l'autre : la notion générale d'involution est bien vérifiée. Cela n'exclut pas qu'à un point de vue différent de celui sous lequel se prend l'involution il puisse y avoir priorité relative de l'un des éléments sur l'autre ; ainsi dans notre exemple, la qualité est première du point de vue intelligible parce que c'est dans un type d'ordre c'est-à-dire dans une notion qualitative que se résoud l'analyse de la quantité, tandis que la quantité est première dans la hiérarchie prédicamentale. On retiendra surtout, de cet exemple, qu'il convient de bien préciser le point d'application de l'involution que l'on considère.

On voit d'emblée que la relation d'involution est d'une toute autre nature que l'« information » dont nous avons parlé et que nous retrouverons un peu plus loin. L'information est une relation qui ressortit à la *finalité* : elle assure la désignation intelligible de l'élément finalisé ou de son principe ; l'involution est une relation *formelle* : elle constitue le type le plus achevé de l'unité qui convient à un complexe causal en *acte*. La réciprocité des causes est chose bien connue ; la perspective classique insiste davantage sur la diversité des modes de causalité, diversité grâce à laquelle A peut être cause de B et B cause de A sans qu'il en résulte cette conséquence absurde que A est cause de lui-même ; mais cela n'empêche pas que les deux processus qui conduisent respectivement de A à B et de B à A puissent avoir une *structure* semblable. C'est ce second aspect que nous voudrions mettre en lumière ; nous avons déjà insisté sur le premier en montrant qu'on ne doit pas, fût-ce à son corps défendant, faire de l'intelligence et de la volonté deux sujets autonomes capables d'entrer en relations mutuelles comme le font des personnes complètes. Dans notre nouvelle perspective, c'est en insistant sur la rigoureuse complémentarité de ces deux puissances que nous signifions comme absolument irréductibles à l'univocité la causalité de la première sur la seconde et la causalité de la seconde sur la première. La complémentarité devient en somme l'équivalent de la diversité spécifique à laquelle Aristote, à bon droit, tenait tant, dans la question de l'action mutuelle de deux causes l'une sur l'autre ; mais elle constitue d'autre part, *du point*

de vue des structures, le fondement de l'involution que nous allons découvrir. L'ontologie des causes considère surtout leur insertion dans le sujet, et tel est le point de vue de l'« information » ; l'analyse formelle des causes s'attache de préférence à l'économie de leur acte de cause et c'est dans cette perspective que l'involution intervient (367). Nous mettrons à profit les deux schémas pour mieux éclairer les divers aspects de l'unité de la foi.

2. Rappelons tout d'abord brièvement ce qui concerne l'intention de la foi. La description du Concile de Trente nous en a déjà montré la complexité et S. Thomas qui l'a, en fait, inspirée ne se montre pas moins soucieux de ménager toutes les nuances (78-80). Le premier mouvement produit par la motion divine élevée qui prépare à la grâce justificante est un mouvement de foi qui fonde l'amour imparfait dont procèdent la crainte servile et l'espérance : l'acte d'un amour plus pur est alors possible, et bien qu'il ait Dieu pour objet premier il vise également la grâce de la foi ; l'exercice de la foi se trouve donc au principe et au terme de l'activité affective : il s'y trouve sans doute en deux états que distingue l'infusion de l'habitus, mais à n'envisager que l'acte lui-même il n'y a pas là de discontinuité réelle et c'est pourquoi S. Thomas dit que le *mouvement* de foi inclut les autres et y est inclus (79). Il emploie les mots « continere » « includere » qui signifient une présence actuelle de l'un des éléments dans l'autre, parce qu'il condense la préparation à la foi en un seul instant ; si on tient compte de l'extension temporelle, l'inclusion mutuelle des mouvements intellectuels et volontaires se traduit par l'implication des actes : l'acte de foi commande les autres mais à son tour il en dépend ; l'enchaînement psychologique de l'intention de la foi présente l'une et l'autre liaison, c'est-à-dire que l'intelligence et la volonté y engrènent l'une avec l'autre par leurs actes de la même manière que dans l'activité humaine naturelle (368). Nous avons d'ailleurs montré comment le recours à la cause transcendante résoud le paradoxe d'un acte de foi qui, du fait de ces implications successives, dépendrait de lui-même (369). Ajoutons, du point de vue auquel nous nous plaçons maintenant, que ce cercle de l'intention de la foi commence de montrer, par les alternances intellectuelles et volontaires qu'il comporte, que l'exercice de la foi doit reposer sur le jeu harmonieux de tout l'entendement ; l'action de l'intelligence ne suffirait pas à elle seule à déclencher celle de la volonté, ni inversement ; formellement intellectuelle, la foi n'est pas un intellectualisme : nécessairement volontaire, elle n'est pas un volontarisme ; elle a, dès le principe, le type d'oscillation propre à l'agir raisonnable.

3. a. Comment maintenant se présente la conjonction de nos deux

puissances fondamentales dans la foi elle-même ? Cette conjonction devient de plus en plus parfaite à mesure que la foi se développe : la plus élémentaire expérience corrobore sur ce point la métaphysique de l'un. Plus la foi nous fait approcher de sa cause-objet transcendant, plus elle nous rend participants de l'unité de Dieu qui est indivisiblement Vérité et Amour. Il sera donc opportun d'achever notre analyse en nous souvenant que la foi est « le commencement de la vie éternelle » (159), mais la vision étant radicalement hétérogène à la foi ne saurait constituer un argument propre. Nous nous attacherons donc pour commencer aux différents états de la foi elle-même, et nous traduirons d'une manière appropriée au présent contexte notre habituelle distinction entre l'assentiment et l'adhésion. Cette distinction envisageait la foi surtout comme vertu surnaturelle, tandis que l'équilibre de l'intelligible et du volontaire ressortit à la foi comme vertu humaine ; mais il est aisé de découvrir entre ces deux points de vue une étroite correspondance. L'assentiment s'attache de préférence à l'énoncé révélé, l'adhésion à la lumière révélatrice. Parce que cette lumière est la Vérité première se révélant, elle mesure la saisie que l'intelligence croyante effectue de la même Vérité première subsistante par la médiation de la formule révélée. Assentiment désigne donc plutôt *l'expression* de l'activité de foi, adhésion désignant plutôt le *principe* de la même activité. Expression et principe, qui ont une valence surnaturelle si on envisage la foi comme vertu surnaturelle — énoncé et lumière —, prennent une valence naturelle si on considère la psychologie de la foi dans le sujet humain : acte et habitus. Il est d'ailleurs d'expérience que le croyant pour qui la modalité « assentiment » est dominante s'efforce volontairement de multiplier les *actes* de foi pour mieux saisir un contenu qui lui échappe : tandis que l'« adhésion » à la Vérité révélatrice apaise l'effort humain et hausse l'exercice de la foi jusqu'à une communion *habituelle* simple avec Dieu-Vérité (370). Nous voyons donc qu'au point de vue qui nous occupe, il convient moins de distinguer entre assentiment et adhésion que de saisir à différents niveaux l'exercice de la foi en tant que, procédant du sujet humain, il s'achève dans un acte. Nous considérerons successivement l'acte en lui-même, la production de l'acte, le principe de cette production, et nous utiliserons respectivement les trois schémas de l'interférence, de l'involutions et de l'information pour exprimer, à chacun de ces trois stades, l'unité, dans la foi, de l'intelligible et du volontaire (371). Remarquons que la foi est la seule des vertus théologiques au sujet de laquelle se pose cette question d'unité, parce qu'elle est la seule à exiger la contribution *simultanée* de l'intelligence et de la volonté : il convient de le montrer avec netteté puisque la position propre du problème de la foi commande le choix des structures aptes à le résoudre.

b. On comprendra mieux la simultan     dont nous parlons en comparant la relation que les deux activités intellectuelle et volontaire soutiennent entre elles au point de vue de la temporalité, dans la foi d'une part dans la charité d'autre part. Il pourrait paraître en effet que si la connaissance de foi implique un amour, l'amour de charité suppose la connaissance de son objet. Les deux cas ne sont-ils pas identiques ? N'y aurait-il pas lieu, dans ces conditions, de considérer comme successifs l'exercice lui-même et sa condition de possibilité, et de faire se correspondre avec rigueur les membres des deux dichotomies : foi charité, intelligence volonté ? Il faut tout d'abord tenir que la charité suppose en effet la connaissance de l'objet aimé et que cette connaissance lui est antécédente, tenir en conséquence que la charité ne concerne que le vouloir : la meilleure preuve en serait qu'une même notification intellectuelle peut être au principe d'un amour bien différent suivant l'intensité de l'habitus de charité. Mais voyons d'un peu plus près. Est-il tout à fait juste de dire, ainsi qu'un parallélisme rigoureux entre la foi et la charité semble le suggérer, que l'amour de charité suppose la connaissance de son objet ? Ce dont l'amour a besoin n'est-ce pas l'objet lui-même ? La distinction entre objet (connu) et connaissance (de l'objet) peut il est vrai paraître subtile : elle a cependant, du point de vue de l'amour, deux solides fondements. L'un, naturel, tient à la structure même de l'amour ; du fait qu'il se porte vers l'objet, celui des deux pôles de la relation de connaissance qui l'intéresse immédiatement c'est le pôle objectif : que l'objet soit donné, voilà ce qui importe, et la connaissance n'a d'intérêt pour l'amour que dans la mesure où elle assure une prise de l'objet. D'autre part, et ceci est proprement surnaturel, la charité saisit comme objet aimé Dieu lui-même : elle étreint donc en lui actuellement tous les aspects formels distincts sous lesquels nous pouvons l'atteindre, même s'ils ne sont qu'implicitement exprimés; la charité possède *actuellement*, par la médiation de l'adhésion dont elle est le principe (145), « Dieu qui est esprit »: sans devoir inclure actuellement le *labeur* de l'assentiment. Le caractère tendanciel (119) de l'amour, l'éminente simplicité de l'objet de l'amour divin nous montrent donc bien que l'exercice de la charité suppose l'objet connu plutôt que la connaissance de l'objet : et nous avons déjà noté que, pour un amour sûr de lui-même et de son objet, la connaissance est en quelque sorte un vœu accessoire (372) ; la charité ne comporte bien, dans son exercice comme dans son essence, qu'un habitus unique.

Tout autre est le cas de la foi. D'une part en effet la foi est une connaissance ; or, nous l'avons noté, la connaissance ne s'exerce jamais que dans un amour, fût-ce l'amour élémentaire de ce bien

qu'est pour l'esprit le fait de connaître (373) ; la foi inclut un amour (qui peut être l'amour de soi), plutôt qu'elle ne s'adresse à un objet aimé, en tant du moins qu'il est aimable (374) : quel que soit le contenu objectif de la finalité à laquelle elle est suspendue, la foi se trouve *actuellement* sous l'influence de cette finalité. D'autre part la foi théologale a pour objet Dieu. Dieu est Vérité et Amour ; Dieu est simultanément objet connu et objet aimé, objet connaissable et objet aimable, en telle manière que lorsque nous nous attachons à le connaître, il est impossible que l'amour toujours inséparable de l'objet aimé, et partant dans le cas de Dieu de l'objet connu, ne compénètre intrinsèquement l'activité cognitive. Concluons donc (375) que, tant à raison de sa structure que de son caractère théologal, la foi comporte sinon dans son essence du moins dans son exercice deux *habitus*. La foi est en cela semblable à certaines vertus morales qui requièrent, comme par exemple la tempérance, une rectification de la raison qui doit devenir apte à porter un jugement juste, et une rectification de l'appétit inférieur qui doit se rendre spontanément, aisément, promptement, aux injonctions qu'il reçoit (149) ; mais l'originalité de la foi c'est qu'elle met aux prises l'une avec l'autre les deux puissances maîtresses, celles qui dans tous les autres cas n'assument jamais un rôle subordonné. On en pourrait conclure que l'acte de foi comprend en fait deux actes, la priorité revenant à l'un ou à l'autre selon le point de vue auquel on se place. Il est bien vrai qu'« un acte de vouloir, non informé de charité, est exigé avant la foi, et que l'acte de vouloir informé de charité pré-suppose la foi » (376), mais la succession par laquelle on exprime la hiérarchie des valeurs n'empêche pas une concomitance réelle : il n'y a qu'un seul acte de foi qui procède simultanément de deux puissances et même de deux « *habitus* », et la motion volontaire sur laquelle repose l'acte de foi est inséparable de *Vadhésion intellectuelle qui le constitue formellement* : c'est l'unité de cet acte que nous allons maintenant décrire.

4. Le même effet résulte du concours simultané de deux causes distinctes : il est donc tout indiqué d'avoir recours à la problématique de l'interférence, et nous voyons de plus que celle-ci est caractéristique de la foi, du moins si on se place à l'intérieur de l'ordre théologal. On pourrait il est vrai considérer les deux *habitus* intellectuel et volontaire, non comme deux sources identiques qui éclairent un même point, mais comme deux veines différentes qui alimentent une source unique. Mais nous verrons, en analysant l'unité de la foi au niveau de son insertion dans le sujet, que cette fusion des *habitus* est impossible (377) ; c'est donc bien le premier schéma qu'il convient d'utiliser pour décrire l'unité de l'acte de foi: il suffira, pour le confirmer, de montrer en quel sens il existe,

entre l'intelligence et la volonté, une parité semblable à celle de deux sources qui interfèrent. L'argument qui assure à la foi la première place entre toutes les vertus, et qui montre notamment sa préséance sur l'espérance et la charité (378), procède de la structure de l'entendement humain : on ne peut aimer que ce que l'on connaît ; l'acte de volonté est donc, relativement au même objet, postérieur à l'acte d'intelligence (379) : l'acte de charité, postérieur à l'acte de foi, quoi qu'il en soit des *habitus* correspondants (380). Cette économie, tenant au sujet, se retrouve identiquement la même dans tous les cas qui engagent simultanément l'intelligence et la volonté (381) ; or telle est précisément l'originalité de la foi et ceci suffirait à la distinguer de ses deux sœurs théologiques : l'adhésion y est indivisiblement intellectuelle et volontaire et nous avons vu que, par une apparente anomalie à la loi que nous venons de rappeler, la motion volontaire a un rôle primordial (145) bien que l'assentiment intellectuel *constitue formellement* l'acte de foi. Nous avons d'ailleurs déjà rappelé que l'amour en un sens précède la connaissance, non pas qu'il puisse se porter sur l'objet sans que la connaissance ne le saisisse, mais il peut prendre pour objet le bien que constitue la connaissance elle-même : l'acte de foi constitue, à ce point de vue, un cas tout à fait privilégié puisque la motion volontaire s'y achèvera comme nous l'avons vu en amour du croire (313). Il résulte de là qu'il est impossible de dissocier, dans l'acte de foi actué, l'« actuation » intellectuelle de l'« actuation » volontaire : il est également impossible d'accorder à l'un des aspects une priorité absolue qui ne reviendrait pas en quelque façon à l'autre : ce serait détruire une unité qui est fondée parfaitement et garantie absolument du côté de l'objet divin ; ce serait introduire inévitablement, entre ces «deux» actuations, un ordre allant à l'encontre : soit de la préséance de nature qui revient à l'intelligence, soit du caractère originel de la motion volontaire. Cet argument est, il est vrai, négatif : il ne montre pas qu'il y a parité de tous points entre l'intelligence et la volonté, et ce serait d'ailleurs prouver beaucoup trop ; mais il montre qu'en regard de l'acte « actué » il *ny a pas de disparité* entre l'intelligence et la volonté formellement considérées dans leur rôle de co-principes de l'acte.

M? *

TV.

I

C'est très précisément cette identité de position fonctionnelle en regard de l'effet qui caractérise les sources interférantes. Autrement dit, l'être de l'acte de foi actué et l'être de l'effet produit par interférence imposent à leurs principes respectifs des conditions de possibilités identiques : ceci suffit à légitimer et à assurer la portée de la comparaison. Le schème en est d'ailleurs assez connu pour que de brèves indications suffisent. De même qu'un effet d'espèce déterminée est produit par deux sources qui interfèrent sans qu'il

■■■■■I

soit possible d'assigner entre elles une antériorité soit dans la durée soit dans la valeur ainsi l'acte de foi (382) qui est formel et n'est que intellectuel résulte-t-il de l'activité conjuguée des deux puissances de l'entendement (159), sans qu'on puisse le disjoindre en deux actuations ou en deux parties qui seraient respectivement relatives à l'intelligence et à la volonté ; c'est tout l'acte qui est de la volonté et c'est tout l'acte qui est de l'intelligence, de même que la succession des plages obscures et lumineuses est tout entière produite par l'une et l'autre source. On commettrait une erreur grossière en cherchant à rendre compte du phénomène physique dont nous parlons par application sommaire de la « causalité par le semblable » : les zones sombres étant produites par l'une des deux sources supposée plus sombre, les zones claires par l'autre source relativement plus claire. Ne commet-on pas une erreur semblable lorsqu'on distingue dans l'acte actué du croyant, des modalités différentes qu'on attribue *respectivement* (et là est la méprise) à deux puissances différentes. C'est au fond refuser le mystère de l'acte : l'acte jouit d'une unité simple, indivisible, quoi qu'il en soit de la complexité de ses principes ; et on ne saurait réduire cette unité-là à une autre sous prétexte de l'expliquer. Utiliser le schème de la succession, qu'elle soit logique ou temporelle, et y inscrire les différentes phases intellectuelles et volontaires, c'est au fond chercher à faire correspondre à l'unité de l'acte celle d'une extension linéaire : tentative légitime pourvu qu'on ne l'estime pas adéquate au mystère que l'on veut explorer. La problématique de l'interférence a pour avantage principal de présenter la difficulté dans sa plus rigoureuse acuité : les deux sources interférentes, font nombre, parce que précisément elles sont identiques comme sources ; et c'est de leur dualité *comme telle* que procède, dans l'acte, l'unité de l'effet : telle est l'expérience, dont la théorie actuelle n'est probablement qu'une description assez grossière. Aussi n'est-ce pas à la *-notion* qu'il faut ici recourir, mais à la *réalité* : l'unité originale du fait physique d'interférence aide à saisir par analogie l'unité du fait spirituel de l'acte de foi actué, dont le mystère résulte de l'actuation simultanée, indivisible, *une*, des deux puissances de l'entendement. Concluons : la foi doit, nous l'avons vu, unir l'homme tel qu'il est à Dieu tel qu'il est (6) ; il convient donc que cette communion ineffable, simple, se trouve actuée au même titre, au même degré, en même temps par la médiation de l'intelligence et par celle de la volonté. C'est cette rigoureuse parité, requise à l'engagement adéquat du sujet humain, requise par conséquent en vertu du but assigné à la foi, que l'interférence exprime très formellement. Nous découvrons ainsi, une fois de plus, entre la structure et la finalité de la foi (383), l'harmonieuse cohérence qui est la marque des inventions divines.

Nous ne voulons cependant pas insinuer que la comparaison de l'interférence vaille de tous points ; il est indispensable d'ajouter la précision que requiert le passage du sensible au spirituel. Les sources lumineuses n'interfèrent que si elles sont égales : à cette relation d'égalité commandée par la teneur de l'ordre matériel correspond, entre l'intelligence et la volonté qui sont spécifiquement différentes, l'« ordre en vertu duquel elles concourent à la *formation* du même acte » (377) ; cette ordination s'effectue sous la mouvance de la cause transcendante et consiste comme nous l'avons vu (384) en ceci : la volonté saisissant comme fin ce que l'intelligence envisage au titre d'objet, les deux types d'appréhension interfèrent dans l'acte de foi, et la motion volontaire est ordonnée à l'adhésion intelligible dont elle garantit la stabilité. En un mot il convient de transposer en similitude qualitative l'égalité homogène qui préside au domaine matériel, et c'est ici que la notion d'ordre va nous servir. Fonctionnellement identiques quant à l'acte de foi *produit*, quant à l'acte actué si on peut ainsi dire, intelligence et volonté n'en conservent pas moins dans la *production* de l'acte leur spécificité, de la même manière que les émissions des deux sources interférentes demeurent distinctes en dehors du lieu et du moment de l'interférence. L'acte de foi est formellement intellectuel et radicalement volontaire : il est émis immédiatement par l'intelligence, celle-ci étant actuellement sous l'emprise de la volonté. Telle est la transposition en termes qualitatifs de la dualité d'origines sans laquelle l'interférence est impossible. Cependant, si l'intelligence et la volonté n'entraient en action que conformément à l'hétérogénéité de leurs qualités, on ne comprendrait pas comment elles pourraient avoir un acte commun : elles doivent être accordées l'une à l'autre, faire partie d'un même ordre, tout comme les deux sources auxquelles nous les comparons ne composent entre elles que si elles ont la même longueur d'onde. La motion volontaire met le sujet en tel état de proximité par rapport à l'objet divin qu'il devient sensible, intelligiblement, au rayonnement de la Vérité première ; mais en retour, il est conforme à l'économie de l'entendement que l'adhésion intellectuelle devienne le principe de la motion volontaire, la rendant ainsi plus profondément connaturelle au sujet et plus spontanée. Nos deux sources sont bien ordonnées l'une à l'autre : quant à leur acte, elles sont compénétrantes l'une de l'autre et constituent un seul et même ordre, l'ordre de l'adhésion qui résulte de la circumincession de deux fonctions distinguées. Tel est le fait : essayons de l'analyser d'un peu plus près, ce qui nous fera tout naturellement remonter de l'acte actué à sa production ; nous allons voir que si les deux fonctions intellectuelle et volontaire intègrent un seul acte et un seul ordre c'est qu'il existe

I

h

b'

entre elles une réciprocité de structure à laquelle le nom d'invol-
tion nous paraît convenir assez bien.

5. Nous avons vu un peu plus haut (385) que, selon la plus clas-
sique des analyses de l'acte de foi, chacun des deux habitus qui
y sont intéressés assume un double rôle : l'un concerne l'appré-
hension de l'objet en lui-même, l'autre la motion qui en résulte
dans le sujet. En d'autres termes. Dieu qui est Bien et Vérité fait
face au croyant dont l'entendement est intelligence et volonté ; le
bien est objet possédé et principe de désir, la vérité est principe
d'intellecrion et objet connu. C'est ce que l'on peut ramasser dans
le schéma suivant (386) :

Bien objet. La volonté est fixée
dans le bien, dont elle subit
actuellement la motion.

Un seul
habitus
volontaire

Bien principe de désir. La volon-
té intime à l'intelligence la
motion (1) qu'elle reçoit du
Bien.

Aimer
pour croire

Vérité principe d'intellection.
L'intelligence, placée sous
l'emprise de la motion volon-
taire (2), adhère à la Vérité
se révélant.

Un seul
habitus
intellectuel

Vérité objet. L'intelligence,
adhérant à la Vérité se révélé-
lant (3), accorde son assenti-
ment à tout l'objet de la ré-
vélation.

Amour
du croire

Bien objet. La volonté adhère
au Bien substantiellement
identique à la Vérité révélée
(4), et elle en jouit.

Bien principe de désir. Cette
possession (5) du Bien (4) n'é-
tant qu'imparfaite, la volonté
intime à l'intelligence une
adhésion plus étroite.

a. On peut décrire le cycle inclus dans la production de l'acte de foi à partir du souverain Bien ou à partir de la Vérité première : ou, ce qui revient au même, en commençant par le volontaire ou en commençant par l'intellectuel. Dans le premier cas on dira : Dieu est mon bien, et ma volonté est fixée en lui en ce sens que je ne peux désirer d'autre bien que celui-là ; mais c'est un bien absent dont je désire la possession ; cette possession m'est promise et m'est partiellement offerte par la communion intelligible en laquelle Dieu-Vérité première me propose d'entrer avec lui ; en consentant à suivre l'initiative divine, je retrouve au terme de mon adhésion intellectuelle la Vérité substantiellement identique au Bien qui fixe ma volonté. Ce cycle a donc dans l'objet son principe (1) et son terme (4), conformément à la nature de la puissance volontaire qui est un poids entraînant vers le bien (132) ; la conjonction du Bien (2) et de la Vérité (3) s'effectue par continuité, du fait que l'un comme l'autre intervient comme principe d'une motion ; corrélativement le volontaire se trouve uni à l'intellectuel par une relation de finalité : la motion volontaire est faite *pour* assurer la stabilité de l'adhésion et de l'assentiment, le désir (2) est ordonné à l'acquiescement (3) ; l'acte de foi est un, bien qu'il procède de deux puissances, parce qu'on *aime pour croire* (387) : l'amour inclus dans la motion volontaire est fait pour assurer l'équilibre et par suite la possibilité du croire. C'est une relation d'efficience qui est génératrice de l'unité de l'acte de foi, et c'est ainsi l'aspect dynamique de la foi qui se trouve mis en évidence, du fait que l'équilibre intime, le moment crucial de l'unité de son acte repose sur une finalité ; l'adhésion intellectuelle est, bien entendu, parfaitement stable, mais c'est sous l'emprise d'une *motion* qui doit être toujours actuelle : nous avons même noté à de nombreuses reprises que cette motion n'amortit jamais complètement une certaine inquiétude de l'entendement (388), c'est-à-dire qu'elle demeure substantiellement une motion : elle est principe de stabilité, mais il s'agit d'une stabilité dans le mouvement et ce mouvement tient si profondément au jeu de l'intelligence et de la volonté qu'il est impossible d'en résorber complètement la mobilité.

b. Si maintenant, on lit à partir de la Vérité le cycle de l'acte de foi, les deux derniers temps (3, 4) deviennent les deux premiers, et on doit dire : je crois que Dieu ne peut se tromper, je crois que Dieu a parlé, je crois dès lors que sa parole ne peut me tromper ; j'accueille donc avec certitude tout le témoignage de Dieu sur lui-même ; la Vérité que j'appréhende ainsi intelligiblement serait le meilleur des biens pour mon esprit et serait substantiellement l'objet de ma béatitude si je la possédais parfaitement, cette Vérité est le souverain Bien, encore que je n'en jouisse pas maintenant comme

ty

telle ; je désire donc rendre plus explicite cette possession non moins que conserver le gage qui m'en est actuellement donné, et comme *je n'ai pas* d'autre moyen pour cela que d'accueillir l'offre toute gratuite que Dieu me fait de lui-même, j'adhère à sa parole qui non seulement contient une promesse infaillible mais qui en outre est déjà substantiellement lui-même. Ce cycle a donc son origine (3) comme son achèvement (6) dans une motion par laquelle le sujet vise à s'approprier l'objet, conformément à la nature de la puissance intellectuelle (132) qui saisit l'être selon le mode qui lui est propre à elle ; la conjonction de la Vérité (4) et du Bien (5) s'effectue par continuité du fait que l'un comme l'autre est terme d'une saisie *objective*, puisque d'ailleurs Vérité et Bien sont substantiellement identiques à l'Etre même de Dieu, souverain *objet* de la foi ; corrélativement le volontaire se trouve uni à l'intellectuel par une relation d'équivalence ontologique : c'est bien la même réalité vers laquelle le sujet tend intelligiblement et dans laquelle il se fixe volontairement ; le croyant accueille nécessairement par mode volontaire tout le contenu auquel il accède intelligiblement, il retrouve même comme un rayonnement de la Vérité première sa propre foi qui, ainsi annexée à l'objet divin, bénéficie du même amour que lui ; ainsi l'acte de foi qui est un acte d'intelligence est un, bien qu'il comporte un certain amour, parce que cet amour, loin de négliger par un extatisme irréel la valeur précaire mais certaine de la prise intelligible assurée par le croire, se porte au contraire vers celui-ci : l'acte de foi est un en ses deux modalités parce que l'amour qu'il inclut inclut lui-même *l'amour du croire* (389). C'est ainsi l'aspect statique de la foi qui est mis en lumière, du fait que le cœur de son acte est décrit comme une saisie : saisie stable parce qu'elle est essentiellement intelligible, parce que de plus elle devient par le biais de l'amour auto inclusive d'elle-même, et se trouve ainsi fixée en elle-même, stabilisée en elle-même ; tout le dynamisme inhérent à l'amour ramène le croyant au contact intelligible et volontaire avec le Dieu objet, Vérité et Bien (390), contact immobile avec le Dieu immuable.

c. Nous avons expliqué un peu plus haut, en nous servant de la comparaison de l'interférence, comment l'acte de foi est un et simple, bien qu'il procède simultanément des deux puissances de l'entendement. La foi considérée en elle-même, c'est-à-dire comme une disposition capable de donner naissance à un tel acte, est également une. Nous venons il est vrai de distinguer et de décrire, dans la production de l'acte de foi, deux cycles, attribuant l'un à la volonté, l'autre à l'intelligence ; mais la répétition que nous avons été amenés à introduire dans le schéma précédent (386) suffirait, à elle seule, à montrer que le mécanisme analysé ne « commence » avec

aucune des phases qu'il est légitime d'y distinguer. Ce mécanisme, lui aussi, est un ; et nous allons éclairer la nature de cette unité par la notion d'involution ; tout de même que nous avons utilisé, en ce qui concerne l'unité de l'acte, la notion d'interférence. L'unité originale réalisée par l'involution consiste, rappelons-le (391), en ceci que lorsque deux éléments sont en relation involutive, la loi de causalité qui les lie a la même structure soit qu'on l'envisage du premier par rapport au second ou bien du second par rapport au premier ; le nom importe peu, occupons-nous de la chose et montrons que l'intelligence et la volonté, plus précisément les deux cycles qui leur sont associés, réalisent entre eux, dans la production de l'acte de foi, le type involutif de l'unité : il nous suffira de rapprocher membre à membre les deux descriptions que nous venons de donner. On retrouve tout d'abord ici et là une même structure fondamentale : ce sont les « objets » (392) : Vrai et Bien ; leurs modalités fonctionnelles : principe ou achèvement ; la continuité de ces modalités, qui déterminent le comportement intime de l'intelligence et de la volonté non moins que leur jeu causal réciproque ; c'est la volonté dans sa relation au Bien, et non pas en elle-même, qui joue dans le cycle volontaire le même rôle que joue dans le cycle intellectuel l'intelligence en tant que relative au vrai : voilà bien le type de l'unité involutive ; en termes schématiques on pourrait dire que l'involution des puissances se trouve confirmée du fait qu'elle est en constante référence à celle des aspects de l'objet. En second lieu, la motion volontaire détermine, dans le cycle correspondant, une « présence affective » de Dieu (393) dans laquelle l'intelligence du croyant subit l'attraction de la Vérité première ; et semblablement l'adhésion intellectuelle réalise, dans le cycle dont elle est l'origine, une présence objective dans laquelle la volonté se fixe et dans laquelle elle prend appui pour donner naissance à son propre cycle. Troisièmement c'est la similitude de la fonction dévolue aux deux aspects de l'objet, ou, ce qui est dire la même chose, dévolue aux deux puissances correspondantes, qui noue l'unité de l'un et l'autre cycle : soit par l'homogénéité du principe et du terme, soit par la continuité des phases médianes.

Enfin, à un point de vue plus psychologique et concret, on peut noter que la volonté qui est, dans son cycle, l'origine motrice de l'acte de croire, prend ce même acte pour objet dans le cycle intellectuel : aimer pour croire, aimer le croire constituent deux relations qui situent le croire lui-même, la première dans l'ordre des causes finales, la seconde dans l'ordre des causes formelles : l'efficiencia volontaire propre au premier, le rôle déterminant de l'intelligence mis en relief dans le second réalisent, du point de vue de la causalité, le type de symétrie caractéristique de l'unité invo-

lutive. Si maintenant nous nous souvenons que dans la production effective de l'acte de foi, les deux cycles que l'analyse abstraite conduit à distinguer intègrent un seul et même cycle dont l'unité est, au niveau des *habitus* (394), le fondement de l'unité de l'acte, nous devons conclure que, dans cette production, les deux contributions de l'intellectuel et du volontaire se correspondent aspect par aspect ; à toute incidence volontaire occupant dans la description volontaire de la production de l'acte (395), une place déterminée, répond une incidence intellectuelle occupant dans la description intellectuelle (396) la *même* place, et réciproquement cela va de soi : en sorte que le passage du volontaire à l'intellectuel, ou inversement, réalise une sorte d'homéomorphie de la structure de l'acte par rapport à elle-même. C'est ce fait que nous exprimons en disant que l'intelligence et la volonté, ou plus exactement les *habitus* qui les ajustent immédiatement à la production de l'acte de foi, sont en involution. Ces deux éléments ne font qu'un en ce sens du moins qu'ils développent l'un et l'autre la même structure, l'unité de cette structure n'ayant donc pas à souffrir de la dualité des principes qu'elle intègre. C'est donc, on le voit, la dualité des fonctions de chacun des deux *habitus* intellectuel et volontaire (385) qui, loin de nuire à leur unité respective, construit même leur unité relative. On pourrait, en termes plus dynamiques, parler d'une circumincession des phases intellectuelle et volontaire de la production de l'acte de foi, mais on réintroduirait alors les spécificités respectives qu'un principe d'organisation abstrait tel que l'involution pouvait laisser de côté. Il importe de préciser ce point.

d. Quand nous disons que les incidences intellectuelles et volontaires sont en correspondance homéomorphe, nous n'entendons nullement signifier que l'intelligence fasse, dans la production de l'acte de foi, tout ce que fait la volonté ou inversement : cela est bien vrai du point de vue de l'économie abstraite, c'est-à-dire si on fait abstraction de la *manière* dont agissent l'intelligence et la volonté, mais on ne saurait l'affirmer absolument sans ajouter que l'intelligence et la volonté n'aliènent jamais les caractères typiques qui fondent précisément leur distinction. Ceci ne s'oppose pas plus à l'homéomorphie dont nous parlons, que l'existence d'une motion volontaire dans l'acte de foi ne s'oppose au caractère formellement intellectuel de cette vertu : et c'est au fond la même distinction, celle du concret à l'abstrait, qui résoud ici et là la même difficulté. Quand on *définit l'essence* de la foi, on en examine la spécification abstraite en laissant de côté autant qu'il est possible les conditions d'exercice : il en résulte que l'acte de foi, le mécanisme de la production de cet acte, sont en un sens accidentels à l'essence même de la foi. Or s'il est tout à fait impossible qu'une même essence

appartienne à deux espèces différentes, les propriétés accidentelles d'un même objet peuvent évidemment relever de genres différents (397) : ainsi la foi envisagée quant à son essence est intellectuelle et ne peut donc être qu'intellectuelle, mais envisagée dans la production de son acte qui est en un sens accidentelle à l'essence (139), elle peut relever également de la volonté. Semblablement, cette même production de l'acte de foi, considérée dans son économie abstraite, uniformise l'intelligence et la volonté, parce qu'elle n'en considère les incidences que du point de vue topologique : elle présente alors la structure involutive ; tandis que, dans sa réalité concrète, elle requiert les spécifications distinguées des deux puissances de l'entendement : cette diversité qualitative peut être hiérarchisée à divers points de vue, et l'on remarque d'ordinaire que dans l'ordre du connaître l'intelligence est première, tandis que la priorité revient à la volonté dans l'ordre du mouvoir ; ou l'on dit équivalentement que le vrai et le bien sont en rapport de mutuelle sub-ordination (392). On pourrait encore parler ici d'involution, mais en un sens beaucoup plus large, celui que nous suggérons un peu plus haut (391) à propos des deux définitions de la qualité et de la quantité : de par leur nature même, l'intelligence et la volonté s'impliquent l'une l'autre, mais tandis que dans l'involution en structure les deux lois symétriques, expressives de l'interdépendance, avaient une forme identique, l'involution en qualité comporte des priorités réelles inséparables d'ailleurs des points de vue qui les commandent.

Une dernière comparaison, dont les éléments seront certainement familiers au lecteur moderne, illustrera encore cet aspect de la question. On sait quelle correspondance existe entre l'électricité et le magnétisme : le mouvement de la première développe le second dans un corps susceptible de le recevoir et convenablement disposé : en retour le déplacement d'un corps conducteur dans un champ magnétique y donne naissance à un courant électrique. L'assimilation de ce couple au couple intelligence-volonté peut évidemment être faite de deux manières et nous ne prétendons pas que l'une s'impose plutôt que l'autre d'une façon décisive, nous ne voulons pas ici définir mais seulement suggérer. Le courant volontaire place l'intelligence sous l'influence de l'objet divin et en ce sens développe en elle l'aimantation intelligible de la Vérité première : voilà ce que notre cycle volontaire conserve de qualité, élément inaliénable que l'analyse en structure laissait nécessairement échapper ; en retour lorsque la volonté entre en exercice, se meut dans le champ intelligible créé par l'adhésion de l'intelligence à la Vérité première, un amour passe en elle qui peut n'être formellement que la motion volontaire requise à la foi mais qui est

en droit l'amour de charité : et telle est l'économie qualitative du cycle intelligible. La comparaison ainsi entendue a un inconvénient : l'amour y correspond à un dynamisme pur alors qu'il est aussi un repos, mais entendue en sens inverse elle présenterait évidemment l'inconvénient symétrique, beaucoup plus grave : car c'est à la saisie intelligible qu'il faut, tant en raison de sa nature qu'en raison de son assumption par la lumière de foi, accorder l'irréfragable et immuable stabilité (390).

Ne nous attardons pas davantage, et après avoir examiné l'unité de la foi au niveau de l'acte, puis au niveau de la production de l'acte qui est aussi celui des habitus, passons au niveau des puissances elles-mêmes : ou plus exactement, après avoir analysé le type de conjonction des habitus en tant qu'ils sont co-principes de l'acte (394), voyons quelles conséquences en résultent quant à leur insertion dans les puissances. L'hétérogénéité qualitative entre l'intelligence et la volonté, la notion d'ordre qui permet de la résoudre en unité, reprennent ici tous leurs droits.

6. a. L'habitus est la disposition stable dont une puissance doit nécessairement être affectée en vue de produire un acte qui excède son pouvoir connaturel : tel est, nous l'avons vu (398), le principe liminaire qui préside à la distribution des habitus. Il serait donc *contradictoire* de supposer qu'un acte déterminé, même s'il est *simultanément produit* par deux habitus, *procède d'une manière égale* de ces deux habitus (399) : l'habitus, *considéré en regard de l'acte*, est en effet une détermination formelle, exclusive par définition même de toute autre détermination formelle différente. Il est impossible pour la même raison de supposer que deux habitus concourent à égalité pour composer un habitus unique qui ferait adéquatement face à l'acte. Cet habitus composite ne serait pas, en effet, une détermination simple, c'est-à-dire qu'il ne serait pas un habitus (400). Concluons donc : lorsque deux habitus sont nécessaires en vue d'un même acte, et il en est toujours ainsi lorsque deux puissances le sont également (149), l'unité de l'acte, dont la structure involutive (401) rendait compte quant à la *production* de l'acte dans une visualisation en quelque sorte horizontale, requiert, quant à la *procession* de l'acte, que les habitus intéressés se hiérarchisent dans le sens de la profondeur : celui de l'enracinement ontologique dans le sujet. En d'autres termes, si nous appelons, comme il est d'usage, « information » le fait qu'un facteur de l'agir humain est compénétré par un autre et ainsi rendu capable d'une fonction et d'une fin nouvelles (366), nous dirons que l'information doit avoir lieu non pas seulement entre les actes mais entre les habitus. L'information des actes ne s'explique d'ailleurs

que dans la vue *intelligible* de la finalité : elle concerne pour ainsi dire l'acte effectué et s'efforce de rendre compte de l'ordination de l'acte à une fin qui dépasse son objet formel (305), mais elle laisse de côté *l'entité* intime de l'acte et la nature de sa *procession* à partir du sujet. C'est donc à une information, entitative quoiqu'évidemment accidentelle, des habitus les uns par les autres qu'il faut recourir, pour décrire la genèse de l'acte de foi dans le système de référence que nous employons maintenant.

Cette notion est assez simple à comprendre si on n'oublie pas que l'habitus, même envisagé quant à son inhésion dans le sujet, est une disposition donnée en vue de l'action (394). La spécification de celle-ci exige qu'un certain ordre soit réalisé, et demeure réalisé *au cours de l'action*, entre les puissances dont elle dépend ; l'une d'entre elles étant considérée comme principe immédiat, principe qui assure en quelque sorte le contact du sujet et de son acte, les autres puissances doivent pour ainsi dire porter la puissance privilégiée dans son propre agir ; cette économie est tout entière suspendue à l'acte et tout entière procédante du sujet ; elle comporte donc deux pôles et elle réfléchit en quelque sorte par sa permanence l'unité de l'un et de l'autre ; l'existence des habitus, l'information mutuelle des puissances saisies au niveau des habitus, ne font qu'exprimer analytiquement cette permanence d'une coordination nécessaire. En ce qui concerne la foi, c'est à la puissance intellectuelle qu'il revient d'être principe immédiat de l'acte, et c'est pour quoi la foi est d'essence intellectuelle ; mais l'intelligence ne forme l'assentiment de foi qu'en demeurant sous l'emprise de la volonté (402) ; aussi avons-nous vu que l'acte de foi est informé par la charité : nous devons maintenant approfondir notre analyse jusqu'au niveau de l'habitus.

Une précision s'impose immédiatement. Chacun des deux habitus intellectuel et volontaire comporte, comme nous l'avons vu, deux fonctions (385) : selon leur fonction objective, ces habitus ajustent respectivement à Dieu les deux puissances qu'ils déterminent, tandis que la seconde fonction, intime au sujet, a pour effet de dériver l'unité de celui-ci dans la hiérarchie des puissances. Or il est bien clair que l'information ne peut jouer entre nos deux habitus que dans la mesure où ils sont co-principes d'une *activité* formellement une, ce qui suppose qu'ils interviennent l'un et l'autre par la même fonction. La fonction objective donne lieu en effet à une coordination dont nous avons déjà parlé : c'est à la volonté, faculté de l'amour, qu'il revient de « dynamiser » l'intelligence en sorte que celle-ci, rendue sensible à l'attrait du vrai qui est d'ailleurs *son* propre bien, y adhère plus spontanément ; mais on re>

connaît là le type d'information extrinsèque qui ressortit à la finalité (403) : l'intelligence, appartenant au sujet, participe à l'état tendanciel qui affecte celui-ci tout entier ; comme cet état réside formellement dans la volonté qui en est la source, on peut dire que la volonté laisse quelque chose d'elle-même dans chacune des autres puissances, en particulier dans l'intelligence : elle « informe » chaque puissance en lui imprimant précisément cette « formalité » qui consiste à *tendre* vers la fin : cette fin se trouvant concrétisée, par telle puissance déterminée, dans l'objet qui lui est connaturel. Telle n'est pas cependant l'information qui réalise entre l'intelligence et la volonté la coordination requise à la procession de l'acte ; c'est en effet de l'intime du sujet que procède l'acte, c'est donc dans l'intériorité du sujet que l'intelligence et la volonté doivent s'organiser afin de constituer un unique principe de l'acte. Venons-en donc au second couple de fonctions homologues de nos deux habitus. Il répond précisément à la requête que nous venons de formuler, puisque les deux habitus intellectuel et volontaire envisagés comme une docilité répondant à une initiative ne sont au fond que les termes-fondements de la relation intime en vertu de laquelle l'intelligence et la volonté constituent le principe un de *Vacie* qui est un. On sait d'autre part que l'unité du composé matériel peut s'exprimer en disant qu'il est relation entre matière et forme : la comparaison de la coordination des habitus et de la structure hylémorphique s'introduit donc très naturellement (293). Elle constitue surtout un cadre commode. Nous avons déjà indiqué (294) les présupposés physico-métaphysiques susceptibles de la rendre fructueuse ; on insisterait ici, puisqu'il s'agit d'unité, sur le caractère tout relatif de la matière et sur le caractère déterminant de la forme : en ajoutant que la forme détermine la matière, non pas en lui imposant une détermination qu'elle-même ne contiendrait pas, mais en imprimant dans la matière sa propre détermination ; et c'est pourquoi cette opération, consistant à introduire dans la matière cela même en quoi consiste la forme, s'appelle information. Notre système de référence étant ainsi précisé, décrivons la réalité à laquelle nous le faisons correspondre.

b. L'intelligence se trouve, sous le rapport très précis de la production de l'acte de foi, toute relative à la volonté, puisque c'est seulement sous l'emprise de celle-ci qu'elle peut produire cet acte ; en sorte que l'habitus intellectuel de foi, envisagé en sa fonction immanente, non en sa fonction objective, sub-ordonne l'intelligence à la volonté (404) en vue d'assurer la réalité de l'acte, tout comme la matière est sub-ordonnée à la forme dans l'ontologie du composé : on peut donc dire que cet habitus consiste en une sorte d'information de l'intelligence par la volonté. En retour, la volonté assu-

jettit l'intelligence et l'incline à accorder un assentiment inévident ; mais ce n'est pas là, nous y avons insisté (405), une sorte d'initiative qui ne pourrait appartenir qu'à une personne autonome : la volonté ne « meut » qu'en demeurant elle-même *actuellement* (154) sous la motion du Bien dans lequel elle est fixée. On peut donc dire que la volonté ne fait que transmettre une motion qui, étrangère dans son origine à l'intelligence, lui devient sensible par la synergie du sujet ; mais on peut remarquer également que l'assujettissement à la volonté, auquel se trouve inclinée l'intelligence par son habitus, ne fait que reproduire au compte de l'intelligence l'assujettissement au souverain Bien auquel la volonté se trouve aussi inclinée par son propre habitus. On voit donc que la volonté détermine l'intelligence non seulement en ce sens qu'elle intime à celle-ci un acte non connaturel, mais encore en lui communiquant sa propre détermination qui est d'acquiescer, d'être aisément mobile à toute injonction légitime ; la mobilité de la volonté sous la motion du Bien est la mesure de la mobilité de l'intelligence sous la motion volontaire ; la volonté imprime dans l'intelligence la mobilité radicale qu'elle-même contracte au contact du souverain Bien ; la volonté atteignant à la perfection dont une puissance créée est capable, « quelque chose de cette perfection reflue dans l'intelligence » (406) ; c'est ce que l'on peut exprimer en disant que la volonté *informe* l'intelligence, le mot « informer » étant pris au sens fort que nous avons suggéré un peu plus haut. Cette information s'effectue par la médiation des habitus ; c'est-à-dire que l'intelligence et la volonté acquièrent, par leur habitus respectif, la détermination formelle qui rend ces deux puissances toutes relatives l'une à l'autre et qui même, en un sens, les fait coïncider : la structure de la détermination intelligible et la structure de la détermination volontaire étant entre elles comme l'empreinte adhérent au sceau.

Concluons donc : l'économie de la vertu de foi requiert que l'intelligence possède en elle-même un attrait et une docilité qui sont homologues à l'attrait et à la passivité de la volonté en regard du Bien ; la similitude qui dérive dans l'intelligence à partir de la volonté comporte donc deux expressions conjuguées auxquelles correspondent respectivement les deux types d'information que nous avons successivement mentionnés : l'information par mode de finalité, l'information par mode entitatif : l'information est donc à notre point de vue la réalisation *ordonnée* d'une similitude formelle. L'involution nous avait découvert avec plus de richesse et de précision la même similitude formelle, mais elle en laissait de côté l'ontologie. Involution et information nous disent donc au fond la même chose ; mais la première considère l'extériorité, l'affleurement psy-



choiologique observable, et adopte le mode descriptif : tandis que la seconde vise l'intériorité du sujet et en montre l'économie métaphysique. Il reste que l'unité de la foi est une unité d'ordre : unité d'ordre entre les deux puissances de l'entendement, en tant que par ces puissances munies de leurs habitus, le sujet qui est un est ordonné à produire un acte également un. Si on envisage l'acte *produit*, la foi est formellement intellectuelle puisque cet acte a pour principe immédiat l'intelligence : on définit ainsi l'essence de la foi, laquelle correspond à la nature de l'acte produit plutôt qu'au mécanisme de sa production ; mais si on considère l'acte *procédant* il faut dire qu'il est dans la volonté comme dans sa cause(144) : en sorte que la contribution volontaire qui est « accidentelle à l'essence formellement intellectuelle de la foi est cependant essentielle à la foi elle-même » (139), puisqu'elle joue dans la procession de l'acte le rôle de principe c'est-à-dire le rôle principal (407). Il y a là une dichotomie de *points de vue* à laquelle on ne saurait trop prendre garde si on veut ne pas poser de faux problèmes à propos du volontarisme ou de l'intellectualisme de la foi (408). Cependant il importe plus encore, ainsi que nous l'avons si souvent redit, de ne pas dissocier ce qui doit seulement être distingué : et c'est sur l'unité que nous insisterons en terminant.

L'acte de foi, étant parfaitement un et dépassant d'ailleurs le pouvoir connaturel de l'homme, on pourrait être tenté de lui faire correspondre un habitus unique (409) : un tel habitus devrait, d'après ce que nous savons de la nature de la foi, inclure deux habitus distincts ; mais nous avons vu que c'est là chose impossible (400). On ne peut donc dire, au moins si on conserve au mot habitus sa signification précise, que la foi est un habitus de l'entendement (159) ; mais elle est, en toute rigueur, une relation établie entre l'intelligence et la volonté par des habitus originaux, qui affectent ces deux puissances entitativement et qui font subsister entre elles un ordre réfléchissant celui de l'objet : Dieu souverain Bien, Dieu première Vérité. La foi n'est pas faite de deux habitus juxtaposés ; elle n'est pas une vertu de l'intelligence reposant sur une contribution volontaire *extrinsèque* : si en effet cette motion volontaire n'est pas parfaite la foi n'est pas une vertu (289), et si cette motion volontaire cesse d'exister la foi elle-même est détruite (410) ; la foi n'est pas une essence abstraite à laquelle sont surajoutées des conditions accidentelles lui permettant d'exister. La foi est une disposition concrète du sujet spirituel humain : elle réalise l'ajustement de l'entendement à Dieu en établissant entre l'intelligence et la volonté un ordre dont on peut exprimer la structure en disant que ces deux puissances sont en involution, et dont on traduit la réalité en disant que ces deux mêmes puissances sont en relation

d'information : la volonté intime à l'intelligence la mobilité qu'elle possède en vertu de son habitus, mobilité qui devient constitutive de l'habitus intellectuel, en tant qu'il affecte l'intelligence.

55. l'unité de la foi envisagée dans la lumière de
l'ordre des causes finales : FOI et vision.

I. Telle est donc l'unité de la foi décrite à un point de vue en quelque sorte analytique, comme résultant de l'équilibre entre les contributions intellectuelle et volontaire. Il sera bon de reprendre cette importante question d'une manière un peu plus large, et de découvrir comment l'unité de la foi est imprimée dans les effets attachés à cette vertu. Or la foi est ordonnée à la justification et la justification peut être à son tour envisagée dans ses deux modalités : l'une temporelle, l'autre éternelle. La foi communique à la psychologie intime du croyant un personnalisme et une unité qui transcendent tout mode humain ; la foi est plus encore un baptême pour la gloire, elle est comme le sceau, apposé sur l'âme, de l'unité même de Dieu : l'unité de la foi reçoit, dans chacune de ces deux perspectives, un éclaircissement nouveau.

a. Il convient d'examiner en premier lieu la finalité de la foi, c'est-à-dire la vision dont elle est le « commencement ». Il est plus juste de dire que la foi est le « commencement de la *vie éternelle* » (159), et que la *même* vie divine comporte pour l'homme deux régimes opposés : celui de la foi qui est formellement celui de la non vision, puis celui de la vision. Il y a donc en un sens une discontinuité qui paraît rendre caduque toute comparaison ; mais nous avons déjà eu à remarquer (411) que la foi est substantiellement une connaissance, une véritable connaissance qui, tout comme la vision, donne prise sur la « substance » des réalités divines. Il ne faut oublier ni l'un ni l'autre de ces aspects de la foi : elle est *formellement* définie par son mode obscur, elle est *réellement* une connaissance ; et elle peut légitimement, à ce dernier point de vue, être comparée à la vision qui ne fait qu'en changer le mode. La possibilité de cette comparaison est d'ailleurs confirmée par toute l'enquête précédente. On aura en effet remarqué que les instruments dialectiques que nous avons successivement utilisés étaient destinés à ramener à l'unité les dualités décelées par l'analyse dans la foi ou dans l'acte de foi. Or ces dualités sont de deux sortes : les unes tiennent à la structure du sujet humain et sont par le fait même communes à la vision et à la foi, et alors la continuité est évidente ; les autres résultent principalement de ce que l'homme est, sur terre, en marche vers Dieu qu'il n'a pas encore atteint : cet écart

primordial a pour conséquences inévitables d'autres écarts intimes au sujet, et qui tendent d'ailleurs à se résorber à mesure que la foi subit l'information de la vision à laquelle elle doit aboutir ; les étapes de l'unité de la foi sont aussi celles de cette information progressive qui ne peut être comprise qu'en comparant foi et vision.

De toutes les dualités du premier type, c'est la dichotomie intelligence-volonté qui est la plus fondamentale, celle aussi qui crée la plus profonde difficulté en ce qui concerne l'unité de la foi. Elle a d'ailleurs pour corrélat objectif la distinction entre Vérité et Bien qui désignent le même objet divin par deux relations distinguées. Ces deux modalités ne sont pas plus confondues pour la créature glorifiée qu'elles ne le sont pour l'essence divine en sa vie intime, en sorte que la comparaison foi-vision pourra être sur ce point particulièrement fructueuse.

Les dualités de la seconde sorte concernent : soit la visualisation de l'objet considéré en lui-même, soit la disposition du sujet, soit enfin la démarche de celui-ci vers celui-là. Nous avons vu que la même Vérité première est à la fois révélatrice et subsistante, que le même souverain Bien développe l'attrait affectif et la complaisance de la possession. Ces distinctions sont, avec raison, attribuées à l'objet où elles ont un fondement réel, mais elles ont pour origine le fait que nous sommes, sur terre, en marche *vers* (412) le terme encore non atteint : « dans ta lumière nous verrons la lumière » (413), « dans cette lumière par laquelle tu nous conduits, et qui est le rayonnement de toi-même, nous verrons la lumière que tu es en Toi-même » ; la distinction entre la lumière qui conduit et la lumière qui assouvit est premièrement l'effet d'une perspective créée. En second Heu, nous avons été conduits à distinguer, du côté du sujet croyant : l'acte de foi exercé, la procession de cet acte à partir des habitus intellectuel et volontaire, l'intelligence et la volonté enfin comme réceptrices de la grâce de la foi ; et nous nous sommes efforcés de rendre compte de l'unité de la foi à ces niveaux différents, en leur faisant respectivement correspondre l'interférence, l'involution et l'information. Cette hiérarchie dans l'actuation, qui traduit l'expérience, se trouvera évidemment résorbée dans l'acte qui nous exprimera adéquatement lorsque nous participerons d'une manière immédiate et immuable à Celui qui est purement Acte. Enfin l'exercice de la foi comporte en lui-même une inquiétude incoercible (388) que nous avons traduite en marquant, sur le cheminement qui va du créé à l'incrée, deux points de repère : l'assentiment correspondant à l'énoncé créé, l'adhésion à la lumière incrée ; et nous avons fait remarquer (414) que cette dualité-là n'indique pas précisément qu'il y ait dans la foi deux

états OU deux degrés, mais qu'elle est l'indice de la débilité de l'esprit humain qui défaille en quelque sorte sous l'emprise de la Vérité incréée et se replie sur l'objet conjoint de la foi, l'énoncé créé. La « lumière de gloire », qui n'est rien autre que la force donnée à l'esprit de se mesurer immédiatement à l'essence divine, amortit évidemment le battement qui est propre à la foi en supprimant sa cause.

b. En bref, la complexité de la foi tient à deux causes: la première irréductible et permanente est la structure même du sujet humain ; la seconde, qui ne fait qu'explicitier la première à différents points de vue (415), est l'écart entre l'homme voyageur et son créateur : elle entraîne les dualités « de la seconde sorte » dont nous venons de rappeler la nomenclature. Nous avons indiqué en même temps comment ces dualités se trouvaient respectivement réduites par la vision, et si nous nous en tenions à cette manière un peu sommaire de concevoir l'opposition entre foi et vision, il n'y aurait rien à ajouter. Mais la continuité substantielle qui existe d'un cas à l'autre fait sentir son influence jusqu'au sein de cette opposition, et la comparaison de la foi avec le terme qui, tout en lui étant hétérogène, ne laisse pas de l'achever intrinsèquement, permet au moins de marquer des étapes. Il importe cependant de bien préciser le point d'application de cette comparaison. L'unité de la foi peut être en effet envisagée soit quant à l'acte soit quant aux dispositions dont l'acte procède, soit enfin dans la proximité plus ou moins grande de ces deux premiers éléments : une vie est unifiée par la foi dans la mesure où elle est spontanément inclinée à en produire les actes. Ces différents points de vue se commandent d'ailleurs réciproquement. Si en effet l'acte a son unité d'acte, comme il a son être d'acte : s'il est, à ce point de vue, absolument différent des puissances dont il procède, ainsi que nous y avons insisté en utilisant le schème de l'interférence ; il faut ajouter qu'en ce qui concerne la spécification, c'est-à-dire le type d'équilibre caractéristique de telle ou telle unité, l'acte est évidemment en continuité avec les puissances qu'il actue. Il ne convient donc pas d'établir une frontière trop accentuée entre la foi et l'acte de foi. Cependant les dualités de la première sorte, qui demeurent identiques dans la foi et dans la vision, concernent plutôt l'acte, car l'acte comme acte se retrouve lui aussi identique dans la foi et dans la vision ; tandis que les dualités de la seconde sorte, propres au « devenir » de la foi, se réfèrent plutôt à la foi elle-même.

Commençons par ces dernières. La Vérité révélatrice et la Vérité subsistante — telle était la première des dualités de la seconde sorte — ne peuvent jamais devenir absolument identiques pour le croyant, car la première n'ajuste l'entendement à la seconde que

l'... l' p

Flr.

Flr.

**par la médiation de l'énoncé révélé ; en sorte que la Vérité révé-
lante** est beaucoup plus que l'objet conjoint qu'elle éclaire explici-
tement : bien qu'elle ne se présente pas. pour le croyant, comme
le rayonnement *adéquat* de l'objet véritable, la Vérité subsistante,
laquelle n'est saisie que médiatement et obscurément. Autrement dit
l'objet de la foi reflétant dans sa structure même la complexité
créé-incréé, la lumière de foi qui n'est explicitement saisie par le
croyant que comme éclairant le revers créé, se trouve être pour le
même croyant, plus ou moins que l'objet, selon que celui-ci est
connu dans son incidence créée ou saisi en son incidence incréée.
Tandis que le voyant connaît la Vérité révélatrice telle qu'elle est,
c'est-à-dire comme substantiellement identique à la Vérité subsis-
tante. Voilà pour la discontinuité. Mais il faut ajouter que l'un
des aspects du progrès de la foi consiste précisément en ce que le
rôle fonctionnel (416) de l'objet conjoint tend à se résorber dans la
saisie immobile de l'Existant ; autrement dit, le reflet créé dans
lequel est explicitement connue la Vérité révélatrice se rapproche
de plus en plus de la source incréée et mystérieuse de cette même
Vérité : il devient de plus en plus manifeste au croyant que la
Vérité révélatrice ne peut être autre que la Vérité subsistante. L'iden-
tité n'est jamais connue en elle-même positivement, et ceci distin-
gue radicalement la foi de la vision ; mais elle est inférée négative-
ment et à la limite saisie avec évidence quoique négativement (417),
à la mesure même du progrès de la foi. Ainsi la foi tend-elle à
devenir une en participant à sa façon au régime de la vision, et
ce processus nous montre une fois de plus combien il importe de
ne pas fausser l'équilibre délicat qui existe entre l'objet de foi et
la lumière qui l'éclaire.

c. En second lieu, la hiérarchie dans l'actuation, qui va des puis-
sances à l'acte produit, se trouve résorbée dans la vision, par parti-
cipation à l'Acte ; et il est clair qu'à ce point de vue le progrès
de la foi ne change rien, parce que la psychologie terrestre demeure
toujours affectée d'une irréductible potentialité. Trois remarques
cependant peuvent être faites en ce qui concerne l'unité de la foi ;
tout d'abord la disparité abstraite entre l'acte et la puissance peut
être de moins en moins ressentie : à mesure que l'*habitus* tend à
une actuation plus fréquente et plus spontanée, il conserve en lui-
même une inclination permanente qui rend « habituelle » quoique
latente la foi qui ne se produit pas en acte ; schématiquement, l'*ha-
bitus* devient en quelque façon acte, l'acte devient en un sens habi-
tuel (418). De plus, et c'est une seconde manière de dire la même
chose, les types de liaison qui caractérisent, aux différents niveaux,
le complexe intelligence-volonté sont récapitulés, dans la vision,
d'une manière plus simple : interférence, involution, information,

L UNITÉ DE LA FOI RÉFÉRÉE A CELLE DE LA VISION

font place à une actuation de chacune de ces deux puissances par l'objet. Le progrès de la foi tend à réaliser une synthèse semblable : plus la source de l'acte est proche de celui-ci, plus elle est en état latent d'actuation, mieux aussi elle communique à la production même de l'acte la compénétration profonde qui est réalisée à son niveau à elle entre l'intelligence et la volonté : au lieu de requérir une élaboration intime par temps successifs, l'acte devient l'expression aisée et adéquate, spontanée et totale du croyant comme croyant ; l'acte n'a pas, dans son être d'acte, une unité plus grande, mais il se présente de plus en plus, dans son unité même, comme le terme parfaitement proportionné à l'unité du processus qu'il achève ; sur la continuité d'efficience, qui relie nécessairement la puissance à l'acte, se greffe une continuité d'unité, l'unité de l'opération génératrice de l'acte étant plus semblable à l'unité de l'acte lui-même. On peut enfin saisir sous une troisième incidence cette tension impassible de la foi vers la vision ; dans cette dernière en effet l'actuation de l'intelligence et l'actuation de la volonté sont rigoureusement simultanées, à tel point qu'il est plus juste de parler d'acte que d'actuation ; il n'y a pas, d'une puissance par rapport à l'autre, de préséance absolue qui n'ait en quelque façon sa contre partie, car c'est le sujet lui-même, en son unité simple qui est en acte par ses puissances ; il y a sans doute un ordre (145) entre intelligence et volonté, mais cet ordre tient beaucoup plus au caractère distingué de la relation que chacune de ces deux facultés soutient avec la Vérité et le Bien enfin possédés qu'aux relations « horizontales » de ces deux facultés entre elles. La simultanéité dans la durée n'est que l'indice de la simultanéité d'acte qui est d'ordre ontologique, et celle-ci dérive à son tour de l'indivisibilité de la participation à l'Acte. La foi ne saurait atteindre jusque-là : elle comporte toujours un ordre « horizontal » dont nous avons tenté d'analyser la complexité ; cependant il ne ressortit à aucune des problématiques que nous avons utilisées de réduire cet ordre à une hiérarchie univoque : interférence, involution, information uniformisent d'autant plus, au point de vue fonctionnel, l'intelligence et la volonté, qu'elles en respectent mieux les spécificités respectives : autrement dit l'ordre « horizontal », les subtiles réciprocity impliquées dans cet ordre, reposent sur l'ordination essentielle du sujet croyant au Vrai et au Bien absolus. Et c'est un nouvel aspect du progrès de la foi que d'assurer à l'équilibre de la psychologie du croyant une sécurité transcendante en la greffant sur la relation à l'Acte, à la manière dont les ramures de deux arbres puissants se mêlent et ne forment qu'une frondaison parce que les racines s'enchevêtrent profondément dans le secret de la terre. Et ainsi encore, l'unité de la foi, la perfection à laquelle elle est susceptible d'atteindre, se comprennent-elles mieux par la vision.

La troisième des dualités de la seconde sorte avait pour termes, on s'en souvient, l'assentiment et l'adhésion ; supprimer l'un ou l'autre serait, nous l'avons assez dit, supprimer la foi elle-même, mais le battement (3SS) qui fait passer de l'un à l'autre peut être réduit indéfiniment. Nous examinons d'ailleurs un peu plus haut l'incidence créée de cette même question en montrant comment la Vérité révélatrice, à laquelle répond l'adhésion, se comporte en regard de l'objet de la foi, auquel correspond au moins partiellement l'assentiment ; et nous verrons au chapitre suivant comment les dons du Saint Esprit sont seuls en fait à apporter, en l'occurrence, une contribution efficace. Il nous suffira donc de noter ici que les normes mêmes de l'équilibre nouveau réalisé par les dons se trouvent suggérées par l'économie de la vision. Pour que l'assentiment et l'adhésion deviennent un, il n'est pas d'autre manière en effet que d'exonérer l'assentiment du mode trop humain dont il est affecté, en transposant simultanément, vers l'intelligibilité pure, l'objet « conjoint » et la prise rationnelle qui lui est associée. C'est ce que fait le don d'intelligence, notamment, en agissant principalement du côté du sujet et en assurant à celui-ci une pénétration plus aiguë. La vision, plus équilibrée, assigne sa mesure à l'activité du don : car si elle comporte la lumière de gloire qui est un exhaussement nécessaire du sujet, c'est pour une fin tout objective ; en particulier elle donne l'évidence de l'objet « conjoint », lequel ne cesse évidemment pas d'être vrai et se présente alors comme l'expression rationnelle de l'objet principal. Autrement dit, la vision comporte bien un assentiment (419) mais c'est un assentiment conséquent à l'évidence, au lieu d'être, comme celui de la foi, un assentiment antécédent en quête d'évidence : elle supprime ainsi *en droit* l'inquiétude inhérente à la foi, tandis que les dons ne la suppriment qu'en fait, du côté de la perception affective que peut en avoir le sujet. C'est donc la vision qui fixe les normes auxquelles satisfait partiellement l'activité des dons, et qui mesure ainsi intrinsèquement l'unité de la foi. En un mot, nous voyons que celles des dualités que comporte la foi, et qui sont annulées par la vision, se résorbent progressivement, à la mesure même de la perfection de la foi ; la vision assigne les normes d'un équilibre que l'économie de la foi n'atteint jamais, bien qu'elle en constitue une approximation indéfiniment croissante. Nous pouvons dire, en donnant aux mots un sens déjà défini (420), que la vision est, à ce premier point de vue, borne de la foi sans en être terme, mais ceci laisse le champ libre à une efficace préformation.

z. a. Il nous reste maintenant à examiner les dualités de la première sorte, c'est-à-dire celles qui demeurent dans la vision, laquelle, à ce point de vue « termine » la foi. Nous devons pour le moment lais-

ser de côté ce qui relève de l'incidence rationnelle de la foi et partant sa réflexivité : l'auto conscience de l'acte de foi devra être comparée à celle de la vision, et c'est ce rapprochement qui fera le mieux comprendre comment la certitude de croire s'intègre dans l'unité même de l'acte de croire. Nous nous bornons donc à examiner une fois de plus le couple intelligence-volonté et à montrer comment il possède déjà dans la foi ce qu'il reçoit nécessairement dans la vision : la touche et l'empreinte de la simplicité et de l'unité qui sont propres à l'essence divine. La foi est, en effet, le « commencement de la vie éternelle » (159) ; et celle-ci consiste formellement en la vision de Dieu (421) ; mais on doit bien se garder de toute représentation imaginative : la vision sensible ou même la vision intellectuelle (422) créée suppose toujours une certaine extériorité. Il n'en est évidemment pas de même de la vision de Dieu, puisqu'il est vrai, dès cette terre et éternellement, que « nous avons en lui la vie le mouvement et l'être » (423). C'est « dans sa lumière que nous le voyons lumière » (413), c'est en lui que nous sommes pour le posséder (149) ; il n'y a pas entre lui et nous d'autre intermédiaire que lui-même, c'est-à-dire en rigueur de termes, qu'il n'y a pas d'intermédiaire. Aussi nous est-il dit également que nous sommes et serons assimilés (424) à Dieu, que nous « lui serons semblables » (425). Entendons bien que cette similitude n'est pas une ressemblance de la copie au modèle, la première étant posée en regard du second, mais elle est la conséquence d'une assimilation vitale : ainsi la cellule engendrée est-elle semblable à celles dont elle procède et dont elle continue de recevoir la vie (426). Vision, assimilation, similitude signifient différents aspects du même fait : nous verrons Dieu tel qu'il est parce qu'étant en lui, vivant sa propre vie, nous le verrons de sa propre vision, donc comme il se voit, et partant tel qu'il est. Ce n'est pas Dieu qui viendra en nous comme le font les objets intelligibles saisis conceptuellement, mais c'est notre propre fond qui se trouvera objectivé, c'est-à-dire rendu adéquat à l'objet divin ; et ainsi c'est nous qui serons changés et qui, ainsi, serons en Dieu (444), beaucoup plus que nous ne serons réceptifs de lui. Nous posséderons alors ce qui appartient à Dieu : ce qui est de lui sera de nous, ce qui est divin sera nôtre dans l'identité de la même vie. Si donc nous voulons savoir comment nous nous comporterons à un point de vue déterminé, c'est l'essence divine qu'il convient d'examiner à ce même point de vue.

Nous devons cependant nous demander si cette conclusion qui vaut pour la vision vaut également pour la foi puisque c'est l'unité de la foi qui nous occupe. Or cette conclusion résulte de la situation de la créature glorifiée par rapport à Dieu : intériorité (assimilation), immédiation (vision) ; de ces deux facteurs c'est le premier

qui est le plus important parce qu'il entraîne le second, tandis qu'il pourrait y avoir en perspective créée une immédiation par extériorité tout à fait étrangère à la filiation divine. Ajoutons que l'adoption divine qui s'achève dans la glorification commence avec la justification (427), et qu'elle est substantiellement identique dans la vision et dans la foi. Elle consiste, ici et là, objectivement, dans la même intériorité par rapport à la vie divine dont nous sommes gratifiés ; mais elle ne développe pas ses conséquences, et notamment l'immédiation, d'une manière égale dans les deux cas, parce qu'elle rencontre des conditions qui sont *subjectivement* différentes. Il résulte de là qu'à l'immédiation près, laquelle redisons-le ne fait que parachever l'intériorité, ce qui est vrai de la vision l'est également de la foi : l'unité de la foi est calquée sur l'unité même de la vie divine, ou plutôt elle y est incluse comme dans son archétype, puisqu'aussi bien la vie surnaturelle, qui commence avec la foi (119, 159, 296) est la vie de Dieu lui-même communiquée à la créature par mode d'intériorité absolue. Ceci étant, il convient encore d'envisager la vie divine sous une incidence appropriée à la foi. L'intelligence et la volonté du croyant ne trouvent leur équilibre surnaturel que par l'exercice simultané des deux vertus de foi et de charité ; mais nous nous sommes attachés à décrire la foi en elle-même, et ce qui nous occupe actuellement c'est l'unité de l'entendement en tant qu'il possède la grâce de la foi : la volonté principe radical informant l'intelligence principe formel, les deux habits correspondants réagissent l'un sur l'autre en une involution dont l'unité a pour fondement l'objet divin et interfèrent pour produire l'acte de foi numériquement un. C'est cette relation entre l'intelligence et la volonté croyantes que nous voulons comprendre une dernière fois sous une lumière plus haute.

Or la vie divine, qu'on l'envisage au point de vue essentiel ou bien au point de vue personnel, s'offre à nous selon la même économie : de l'amour à l'amour par l'intelligibilité. Dieu a, par nature, une complaisance (428) pour sa propre nature ; cette nature est Intellection subsistante et amour subsistant ; cette complaisance ne peut être postérieure à l'exercice de cette Intellection et de cet amour parce qu'il y aurait dans ce cas une finalité en Dieu qtii ne serait plus Acte pur. L'intellection divine est donc incluse dans cette complaisance au même titre que l'Amour, parce qu'elle est comme lui le bien essentiel de Dieu ; mais l'Amour étant logiquement postérieur à l'intellection, la complaisance est logiquement antécédente à l'Amour, ce qui suffit à l'en distinguer malgré leur commune spécificité affective ; enfin, l'intellection et l'Amour se trouvant en même situation en regard de la complaisance parce qu'ils sont identiquement le même Bien divin objet propre de cette complai-

sance, il est normal de considérer l'antériorité de la complaisance par rapport à l'Amour comme jouant également vis-à-vis de l'Intellection. Cette complaisance absolument inconditionnée qui est le principe même du mystère de la vie divine, elle s'appelle vouloir *libre* de Dieu, en tant précisément que libre, si on considère l'ordre essentiel ; et elle s'appelle procession, procession procédante, procession pure, procession par antonomase si on envisage l'ordre personnel. Nous ne pouvons nous attarder à ces sublimes mystères puisqu'il nous faut revenir à l'humble foi. Retenons deux choses ; tout d'abord le schéma : de l'Amour à l'Amour par l'intellection, et plus précisément de la complaisance à l'Amour par l'intellection ; en second lieu, c'est une nécessité dialectique résultant de la faiblesse de la raison qui nous impose de concevoir la complaisance comme antécédente à l'intellection et à l'Amour, alors qu'en réalité elle leur est concomitante, à la fois les enveloppant et jaillissant d'eux : en un mot elle se trouve avec eux en relation d'immanence réciproque.

La foi est le commencement de la vie surnaturelle (114, 159), c'est-à-dire, comme nous l'a mieux montré la médiation de la vision, le commencement de notre assimilation à Dieu ; la charité couronne cette assimilation ; c'est pourquoi foi et charité ne sont en droit pas plus séparables que ne le sont les « étapes » de la vie de Dieu qui est absolument simple. Mais puisque ces deux vertus sont en fait parfois séparées et par conséquent distinctes quant à l'essence, il convient de faire correspondre à la seconde l'Amour, dont la complaisance qui est, elle aussi, un amour n'est pas exclue ; et à la première la complaisance et l'intellection. Ainsi le commencement de la vie divine est, en Dieu comme en nous, formellement intelligible encore qu'il ne le soit pas exclusivement (429) : c'est cette homéomorphie qui fonde un « fructueux rapprochement » (40) entre le mystère de la foi et le mystère de Dieu lui-même (430). Ce rapprochement est des plus simples : motion volontaire et saisie intellectuelle sont relatives l'une à l'autre dans la foi, tout comme la complaisance que Dieu a pour sa propre intelligibilité répond à son intellection subsistante. On retrouve ici et là le même type d'antériorité dialectique inévitable exprimant, dans l'ordre de la vie, une concomitance réelle. On aime pour croire (387), et c'est ce que l'intention de la foi rend encore plus net que la foi elle-même ; ou bien on aime le croire (389) dans l'acte même où on l'exerce, parce qu'il est un bien dont on ne cesse de désirer l'accroissement (363). Ainsi est-on conduit à poser la complaisance que Dieu a pour son propre bien au principe de la communion intelligible que Dieu a avec lui-même: il faut que Dieu s'aime pour se connaître, Dieu aime cette connaissance (428) avant qu'il ne se repose dans l'amour dont

elle devient génératrice. Participation créée et réalité incréée ont donc même structure, et cette similitude n'est pas, nous l'avons vu, produite de l'extérieur et a posteriori ; elle est bien plutôt l'expression d'une communication vitale. Nous devons donc conclure que la foi reçoit de la vie même de Dieu et sa réalité et l'économie intime de cette réalité ; autrement dit, la foi reçoit de la vie divine son unité : l'unité de la foi a pour mesure l'unité propre à la vie de Dieu ; et s'il est vrai que l'unité de la foi n'atteint jamais à l'absolue simplicité de sa source immanente, il n'est pas moins vrai qu'il est impossible d'assigner, soit à l'unité de la foi, soit à l'unité de la vision qui la « termine », une mesure moins parfaite que l'unité transcendante du Dieu vivant.

b. Interférence, involution, information ne sont donc que des cadres, indispensables sans doute, mais trop étroits pour décrire le mystère de la foi qui est celui de la vie éternelle commencée. Les instruments que nous employons sont toujours empruntés au monde créé et même au monde sensible : il est bon de se souvenir de leur précarité congénitale. La conjugaison, dans la foi, de l'intellectuel et du volontaire n'est, absolument parlant, comparable à aucun autre cas de psychologie naturelle : elle équivaut au mystère même de la foi. C'est qu'en effet, au moment précis de son insertion dans l'ordre surnaturel, l'homme se trouve placé, médiatement par la foi, puis immédiatement par la vision, sous la mouvance radicale de l'objet transcendant ; il subit dans tout son être une transvection qui n'est parfaitement actuée que par la vision, mais qui est déjà efficace dans l'obscurité et la demi conscience de la foi. Il en résulte que l'intelligence et la volonté croyantes ne peuvent être conçues de la même manière que l'intelligence et la volonté exerçant une vertu naturelle. On ne saurait certes prétendre que ces deux puissances soient substantiellement changées par la foi, mais on réduirait en retour l'ordre surnaturel à des proportions bien étroites si on assimilait *Vonlologie* de l'habitus de foi à celle des autres habits. L'objet incréé, que la foi atteint en lui-même (431), est en même temps cause immanente ; et tandis que la connaissance des objets créés, nécessairement extérieurs, ne peut produire que des modifications accidentelles à l'ontologie du sujet, la connaissance de Dieu, même obscure, atteint en fait et objectivement le Dieu cause en même temps que le Dieu objet. Le croyant assiste, nous l'avons vu (262), à la genèse de sa propre foi, dans la mesure où il adhère à la Vérité révélatrice qui en est la source ; et c'est par une adhésion, appliquant l'intelligence plus profondément à cette Vérité, que la foi s'accroît : cet accroissement n'étant rien autre que la pénétration progressive de l'esprit dans la lumière incréée qui contient toute vérité.

Or ce que nous venons de rappeler de la Vérité vaut en un sens pour l'Etre. Car s'il est imprudent d'oublier la distinction fondamentale entre assimilation formelle et identification réelle, la première seule concernant la connaissance, il convient également de ne pas reléguer au rang des abstractions sans portée efficace la convertibilité du vrai et de l'être, surtout lorsqu'il s'agit de Dieu. Connaître Dieu c'est, nous l'avons rappelé, être assimilé à lui (424), à lui qui est Vérité révélatrice mais indivisiblement Vérité subsistante et Etre subsistant ; c'est être de son être, comme on est connaissant de sa connaissance, en sorte que par la médiation de l'acte et de l'habitus de connaissance s'effectue d'une manière latente une transvaluation ontologique dont il est bien difficile de fixer le degré et la nature : elle est en effet la préparation à cet état qu'on appelle lumière de gloire et qui constitue, en ce qui concerne l'être créé, le plus profond des mystères puisqu'il consiste en la confrontation de deux absolus : celui de Dieu, celui de la personne humaine. Et si l'intelligence et la volonté croyantes sont, dans l'exercice de la foi, les instruments d'une reformation qu'elles sont les premières à subir, nous comprenons pourquoi l'unité qui les lie au sein de ce même exercice reçoit elle aussi, conformément à son module propre (432), la touche divine : unité plus une que toute unité naturelle, comme la connaissance de foi est, dans sa positivité, plus et mieux connaissance que toute connaissance naturelle (411), comme l'être du croyant se trouve accru et valorisé par l'acte même de sa foi.

Nous ne tenterons pas de préciser en lui-même ce mode mystérieux de l'unité du mystère de la foi, puisque nous venons d'insister sur son caractère ineffable en prenant comme témoin le mystère de la vie de Dieu. Cet ultime rapprochement nous montre du moins pourquoi toutes les comparaisons empruntées à l'ordre créé sont vouées d'avance à un insuccès partiel : il y a, en toute propriété de la foi comme dans la foi elle-même, un au-delà que seul résoud le contact avec l'objet divin. « Donnez-moi quelqu'un qui croit et il comprendra ce que je dis » (75). Nous pourrions tout au plus reprendre les structures que nous avons utilisées : interférence, involution, information ; redire à propos de chacune d'elles que ce qui s'y rencontre de succession et d'extériorité se trouve graduellement réduit par le progrès de la foi, et rappeler en ce qui concerne leur ensemble qu'elles jouent simultanément et se conditionnent réciproquement quant à la perfection de leur exercice. Cette enquête n'apporterait rien d'essentiellement nouveau et nous ne nous y attarderons pas. Il sera plus profitable de suggérer la perfection de l'unité de la foi d'une manière plus humaine tout en respectant le mystère. C'est ce que nous ferons en examinant comment la foi développe l'entendement dans sa propre ligne : elle le fait être mieux lui-

è'

même, elle le « virginise » conformément à son essence, elle le fait un, faisant ainsi la preuve de son unité à elle. La foi unit l'homme tel qu'il est à Dieu tel qu'il est (6) : d'où la double incidence de sa grandeur. On peut donc manifester celle-ci en comparant la foi à Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire à Dieu en tant qu'il est vu, ou bien à l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il est vierge. Nous venons d'examiner le couple foi-vision ; c'est le couple foi-virginité qui va nous retenir en terminant.

56. l'unité de la foi envisagée dans la lumière de
l'ordre DES CAUSES EFFICIENTES : FOI ET VIRGINITÉ.

i. S. Paul écrivait aux Corinthiens (433) : « C'est que je suis jaloux de vous d'une jalousie de Dieu, car je vous fiançai à un seul homme, comme une vierge pure à présenter au Christ ». La mention de la virginité paraît tout d'abord déplacée quand on connaît l'état des destinataires de la lettre, mais ce contraste aide à bien comprendre qu'il s'agit d'une virginité spirituelle : c'est d'ailleurs celle-là qui nous intéresse directement, et c'est celle-là dont S. Paul a la hardiesse de revendiquer le privilège pour les chrétiens fraîchement convertis auxquels il rappelle la grandeur de leur vocation. La virginité matérielle n'est d'ailleurs pas, à elle seule, une vertu : elle n'acquiert cette dignité que par l'intention expresse d'utiliser pour le service de Dieu un loisir plus profond et plus abondant. Se réserver en vue de Dieu : telle est la notion la plus familière de la virginité, et on voit qu'elle n'est pas tellement différente de celle dont parle S. Paul. La réserve comporte bien des degrés, mais le but demeure toujours le même ; et il suffit qu'une abstention systématique, à l'égard d'une catégorie déterminée de biens créés ou à l'égard d'une jouissance les concernant, se trouve *intrinsèquement* et *formellement* associée à une possibilité objective d'épanouissement de la vie divine, pour qu'on puisse parler de virginité et non plus seulement d'ascèse. Cette manière de comprendre a d'ailleurs le double avantage de rendre à la notion de virginité sa vraie valeur par une mise en place correcte des éléments qui la constituent, de lui rendre également sa vraie portée en l'étendant à des domaines d'où on la croyait exclue. C'est bien ce que fait S. Paul : il n'ignore certes pas que la virginité qu'il propose comporte un revers ascétique dont il explique d'ailleurs le détail, mais il a la hardiesse de penser vrai, c'est-à-dire en fonction de Dieu, au lieu de réduire une vertu surnaturelle à la casuistique du permis et du défendu. La virginité est une certaine passion de Dieu qui commande avec magnanimité l'exclusivisme dont elle doit bénéficier. Elle peut s'incarner de mille manières, conformément au jeu des diverses puis-

sances naturelles ; aussi nous sera-t-il utile d'étendre encore un peu cette définition en explicitant son harmonique naturel : la passion pour un idéal devient virginité dans le sujet qu'elle anime dans la mesure où elle impère et soutient infailliblement les renoncements indispensables. En ce sens, être vierge, c'est, pour un être ou même pour une faculté déterminée, être parfaitement soi-même ; c'est sacrifier à l'aspiration la plus haute (soit absolument, soit dans un domaine particulier) d'autres aspirations concomitantes et non *immédiatement* adjuvantes (434).

Occupons-nous de la virginité de l'esprit, avec laquelle la foi se trouve en plus particulière affinité. Elle comporte, comme tous les autres cas de virginité, une positivité et une ascèse, la seconde ordonnée à la première. Voyons d'abord le positif. La passion de Dieu, en tant qu'elle anime l'esprit, c'est la passion de la Vérité ; et il est aisé de voir qu'il faut cette passion-là pour que l'on puisse parler de virginité. L'esprit a bien pour inclination naturelle de s'appliquer à la recherche et à la possession de la vérité, mais cette vérité n'a, même pour l'esprit, sa pleine valeur d'appétibilité que dans la concrétude des existants. Or ceux-ci intègrent l'ordre universel, et chacun d'entre eux n'est saisi comme vrai que par référence à cet ordre universel. Toute vérité se présente en fait comme la lecture correcte d'un rapport à la fois formel et existentiel, rapport de la réalité envisagée au principe de l'ordre dont elle dépend. Mais il est clair que la vérité la plus haute, et si l'on peut ainsi parler la vraie vérité parce qu'elle est parfaitement conforme à la notion relationnelle de la vérité, est celle qui prend comme référend le Principe absolu, celui au-delà duquel il n'y en a point, et au-delà duquel on ne peut remonter. Dans ces conditions, toute tendance qui, soit en droit soit en fait, compromet la saisie de cette aimantation par l'Absolu inscrite dans tout être, est contraire à la vérité, contraire à la nature de l'esprit, contraire a fortiori à la virginité de l'esprit. Or les objets sensibles, ceux qui nous sont le plus familiers, développent en nous un type d'appréhension en surface (435) : les Physiciens les considèrent spontanément comme des configurations de particules élémentaires (436) qui ne demandent rien autre pour être décrites ou expliquées *physiquement* que la référence à l'univers *physique* ou à l'expression abstraite qui en tient lieu. Et comme cet univers physique (437) n'est qu'un segment ou mieux un aspect de la réalité universelle, les références dont il est le terme sont bien vérité en raison de leur nature de relation, mais elles ne sont que vérité tronquée puisqu'il leur manque d'épuiser, en s'achevant dans le référend absolu, toute la virtualité de la relation. Les objets sensibles, saisis comme formes, dans leur apparaître, ne favorisent donc pas la perception totale de la vérité qu'ils incluent ; ils n'excluent

certes pas une telle perception, mais ils ne postulent immédiatement qu'un absolu qui leur est tout relatif et qui prend la place de l'absolu véritable sans en avoir la valeur. L'esprit humain subit cette constante séduction, et même s'il n'y consent pas consciemment, il risque fort de rester en-deça de ses possibilités, donc de n'être pas lui-même ; il risque de trahir sa nature qui est d'être faculté de toute la vérité, il risque donc de n'être point vierge : à moins qu'il ne conserve une certaine exigence latente d'un au-delà, au sein même des recherches qui l'appliquent au monde sensible. La virginité de l'esprit ne peut reposer que sur le désir d'une vérité qui soit relation à l'Absolu et ce désir peut bien être appelé passion (438) de la Vérité. Tel est le premier élément, positif.

Le second, ascétique, moins important mais non moins essentiel, est l'absence de retour sur soi ; l'esprit n'est pas fait pour se replier sur lui-même dans la possession de ses conquêtes : il est par essence relation à la vérité, il n'est lui-même qu'en demeurant ouvert à l'ordre universel auquel, de cette manière, il s'intègre. Si en effet l'esprit s'objective dans le non transcendant, il fait nombre avec lui-même (439), il devient hétérogène à lui-même et invertit sa propre nature ; or ne pouvoir s'objectiver que dans le transcendant, c'est être, intrinsèquement, capacité à tout ce qu'inclut cette transcendance, et n'être que cela : capacité, ouverture, et non avarice satisfaite. Autrement dit, l'esprit est fait pour la vérité ; et comme la vérité n'est elle-même que comme relation à l'Absolu qui la termine, l'esprit n'est lui-même que dans le dépouillement rigoureux qui le suspend à ce même Absolu. Passion de la Vérité, objectivation dans la transcendance (ou dans l'absolu) (440) de la Vérité, tels sont les deux traits essentiels de la virginité de l'esprit; ils reflètent tous les deux, l'un subjectivement, l'autre objectivement, la nature de l'intelligence qui est ouverture sur l'être et partant sur l'infini, qui n'est elle-même, virginale^{ment} elle-même, que par référence à un infini concret que nous avons appelé Vérité (441).

2. Ceci étant rappelé, il ne sera pas besoin d'insister longuement pour montrer que la foi est plus propre à virginiser l'esprit de l'homme qu'aucune discipline humaine. Si, en effet, la foi est de la pensée à l'état humain (10), il ne faut pas oublier que substantiellement elle est connaissance divine portant sur l'objet divin (411) ; elle réalise, de ce chef, d'une manière en droit parfaite, les deux conditions de la virginité de l'esprit. Nous remarquons un peu plus haut que si l'esprit humain défaille et demeure si facilement en-deça des exigences de sa propre nature, c'est qu'étant attiré par la vérité à l'état concret, il trouve le plus manifestement cette concrétude au niveau de l'objet sensible. Or la foi satisfait bien à cette

exigence d'une vérité existante, mais en mettant le croyant en contact avec la Vérité première : la foi est en effet participation à la Vérité révélante, c'est-à-dire à cette Vérité qui est au-delà de toute autre vérité et mérite ainsi parfaitement le nom de première Vérité; or la Vérité première, étant principe et terme de toute relation de vérité, est cause ultime de l'ordre universel, et partant subsistante comme lui, immatérielle comme les plus distingués de ses éléments. Ainsi l'exigence de concrétude qui, en connaissance naturelle ordinaire (442), alourdit, paralyse et découronne la recherche de la vérité, devient dans la foi par la médiation de Dieu lui-même, une constante exigence de redressement, et une cause efficace de remontée vers l'absolu. L'existentialisme qui sous tend la connaissance sensible dégrade l'esprit et le fait défailir de sa propre nature ; l'existentialisme de la foi virginise l'esprit conformément à sa nature.

◆ · · ■

On exprimerait d'ailleurs à peu près dans les mêmes termes le rôle joué par la foi en ce qui concerne le dépouillement de l'esprit. L'objectivation de l'esprit du croyant n'a bien lieu que dans l'absolu puisque la foi n'est exercée que dans la participation à la Vérité révélante; et c'est cet exclusivisme qui constitue, nous l'avons vu, la seconde condition de la virginité. Il convient de rappeler ici que le progrès de la foi consiste en ceci que l'adhésion prend le pas sur l'assentiment : c'est-à-dire que la production de l'acte de foi, tout en ne cessant de requérir l'activité de l'intelligence et l'initiative du vouloir libre, se trouve placée d'une manière plus profonde et plus immédiate sous la mouvance de la Vérité révélante. C'est tout l'ensemble : sujet principe de l'acte, acte produit, relation de l'un à l'autre, qui subit un exhaussement progressif ; en sorte que cette relation conserve le principe et la spécificité qui font de la foi une disposition et un acte vraiment humains, tout en reposant plus adéquatement dans l'objet qui en est le terme. Plus cette prévenance gratuite de la lumière divine se fait sentir, moins l'exercice de la foi est laborieux, moins aussi l'homme est tenté de se l'approprier comme étant son oeuvre propre, plus enfin l'esprit demeure ouverture pure à la vérité, ignorant de tout repli sur soi. La foi purifiant d'autant mieux l'esprit de toute appropriation désordonnée qu'elle est plus parfaite, nous devons conclure que cette propriété lui revient en nature ; autrement dit la lumière de la foi virginise l'esprit en l'objectivant dans la transcendence, comme l'existentialisme de la foi virginise l'esprit en le référant à l'absolu.

Enfin, on peut envisager sous une troisième incidence cette excellence de la foi en tant qu'elle est capable de produire la virginité de l'esprit : et aucune discipline créée n'offre, à ce nouveau point de vue, rien d'analogue. Nous faisons remarquer que la fréquenta-

tion obligée de l'être sensible exige de l'esprit qui veut demeurer parfaitement fidèle à sa vocation au vrai une constante conversion. Cette conversion est, malgré sa grande difficulté, possible en dehors de la foi ; mais il y a un degré, qui n'est accessible qu'à la seule foi. L'esprit humain ne peut en effet devenir parfaitement lui-même dans l'ordre du connaître naturel qu'en employant la médiation des réalités sensibles ; il ne connaît sa véritable nature, qui est d'être relation à *tout* l'être et à *tout* le vrai, que par réflexion a posteriori, à partir de la saisie de l'être *sensible*. Il y a là un retard congénital qu'aucune ascèse naturelle ne peut éliminer, parce qu'il tient aux conditions de la nature elle-même ; la virginité naturelle de l'esprit n'est jamais que reconquise, il y a toujours un temps de la vie d'esprit où elle n'est point, et donc absolument parlant elle n'est point du tout. La foi n'ôte pas cet inconvénient mais elle opère essentiellement dans un domaine où il ne joue pas. Les emprunts que la foi fait au monde sensible ne sont pas liés à la substance des choses que nous espérons de la même manière que vérités et vérité sont liées en intellection naturelle : médiation dans les deux cas, mais qui dans le cas naturel affecte intrinsèquement la saisie ultime qui suppose toujours une élaboration progressive plus ou moins implicite ; tandis que cette même médiation respecte, dans le cas surnaturel, la transcendance de la Vérité première qui est donnée d'emblée. Tout l'acte du croyant est, dès le principe de sa production, au contact et sous l'emprise de la Vérité transformante et objectivante ; tandis que l'acte intellectuel naturel n'affleure que par l'une de ses franges au niveau de la vérité et demeure intrinsèquement assujetti *aux* vérités d'ordre sensible. La foi doit à la transcendance concrète, réelle, de son objet, un envol qui lui est propre ; envol qui proportionne le croyant à cette transcendance et qui l'établit gratuitement en elle, sans que le labeur discursif d'ailleurs nécessaire apporte une contribution intrinsèque à la saisie de l'objet. Autrement dit l'esprit est fait par grâce parfaitement lui-même dès qu'il se dispose à produire un acte de foi ; la foi théologale virginise l'activité intellectuelle dans ce que son jaillement présente de plus purement intelligible et de plus originel, c'est-à-dire dans sa source même. On voit donc que la foi est seule à faire droit à la requête assez spontanée qui fait équivaloir virginité et intégrité. Absolument parlant, la virginité de l'esprit impossible dans l'ordre naturel le devient dans l'ordre surnaturel. Etre parfaitement elle-même n'est possible à la créature que par référence actuelle et radicale à Dieu puisqu'elle est, aussi bien ontologiquement qu'intelligiblement, toute relative à lui.

Cet investissement divin par lequel l'homme devient lui-même présente les deux mêmes phases fondamentales, soit qu'on en consi-

dère le principe prochain, soit qu'on en envisage l'effet propre. Nous avons déjà analysé ces deux phases au premier point de vue qui est celui de l'efficience, puisqu'elles se nomment la foi et la vision, et nous avons montré comment elles se distinguent et comment elles sont en substantielle continuité. Nous retrouvons maintenant les deux phases de ce même investissement divin, mais celui-ci étant considéré à l'état effectué : la virginité d'une part, la gloire de l'autre ; la virginité réalise dans cette vie ce que la gloire consommera dans l'autre, et l'on trouve de la première à la seconde la même homogénéité fondamentale qu'entre la foi et la vision : elles rendent l'homme lui-même *au principe de lui-même*, tout comme foi et vision le font adhérant à son *Principe incrée* ; la virginité (443) contient la substance de la gloire comme la foi celle de la vision ; et de même que la vision de l'essence absolument simple peut seule établir dans la gloire l'être créé jusqu'en son fond (444), ainsi la foi communion intelligible avec la Vérité première peut elle seule donner à l'homme voyageur la parfaite et radicale virginité de l'esprit.

Terminons ces remarques rapides concernant cette dernière disposition, en notant que ce qui vient d'être dit plus spécialement au sujet de l'esprit pourrait être étendu à toutes les autres facultés, la volonté notamment. La définition de la virginité, réduite à son schéma essentiel, est identiquement applicable ; et on retrouverait, au registre affectif, deux exigences homologues à celles de la virginité de l'esprit : attachement au Bien infini, la médiation des biens finis étant progressivement résorbée ; désintéressement fondamental qui consiste en ce que l'amour ne doit jamais s'incurver en amour de l'amour (283), mais demeurer pur, entier, dans la simplicité de son mouvement. La virginité est bien, dans la volonté comme dans l'esprit, une certaine passion de Dieu qui commande avec magnanimité l'exclusivisme dont elle doit bénéficier. Et comme d'autre part la foi comporte une rectification du vouloir vis-à-vis de Dieu fin ultime (204), concomitante à la rectification de l'intellect en regard de Dieu Vérité, il est facile de montrer, en suivant l'argument même qui vient d'être développé, que la foi théologique et elle seule peut virginiser *radicalement* la volonté, bien qu'elle n'y parvienne *totale*ment que si elle est informée par la charité. D'ailleurs la virginité est, comme nous avons essayé de le suggérer, une attitude totalitaire ou, ce qui revient au même, fondamentale : en sorte que lorsque deux puissances sont aussi radicalement solidaires que le sont l'intelligence et la volonté, il est difficile que la virginité soit parfaitement réalisée dans l'une sans l'être en même temps dans l'autre. Concluons donc sans nous attarder davantage (445) que la foi théologique, commencement de la vie éternel-

»1

.5

W

?

1

le (159), virginise le sujet spirituel humain conformément à sa nature spirituelle, tout comme la vision glorifie l'homme en le faisant parfaitement conforme au Dieu dont il est l'image (446). W

3. Nous voilà semble-t-il bien loin de l'unité de la foi, mais le détour n'est qu'apparent. C'est qu'il y a en effet entre la virginité et l'unité une étroite connexion, la première n'étant que l'affleurement et la conséquence psychologique de la seconde. Et si la foi produit la virginité, c'est qu'elle est elle-même marquée au coin de l'unité. Voilà ce qui nous reste à développer rapidement pour achever notre dyptique de l'unité de la foi : après l'avoir comparée à l'état glorieux qui virginise l'homme divinement, nous l'allons rapprocher de l'état virginal (443) qui glorifie l'homme humainement.

a. Relevons tout d'abord brièvement deux aspects de l'affinité entre l'unité et la virginité. L'unité est de toutes les propriétés de l'être celle qui en est le plus proche ; elle ne suppose pas, comme la vérité ou la valeur, une altérité à la faveur de laquelle l'être est principe ou terme d'une relation à autre chose ; elle est l'être dans sa position absolue, l'être pour soi à l'exclusion de tout ce qui n'est pas lui ; elle exprime simplement : l'être est lui-même et rien d'autre. Or telle est bien la teneur du résultat visé par la virginité : faire l'être lui-même parfaitement, radicalement ; l'unité se présente ainsi comme une sorte de virginité métaphysique de l'être. D'ailleurs, et c'est le second point de vue, si l'unité métaphysique n'est pas en elle-même objet d'expérience, elle l'est du moins dans ses conséquences ; à quelque degré qu'on se place dans la hiérarchie des êtres, on voit l'unité s'y réaliser par la distinction et par l'ordre : c'est la conscience de l'harmonie entre les différents éléments de son ordre propre, qui constitue l'unité psychologique d'un individu déterminé ; et on aperçoit immédiatement que cette unité là coïncide objectivement avec la virginité envisagée dans le même ordre. Pour reprendre l'exemple que nous avons développé, l'unité de l'esprit humain n'est réalisée que par la juste mise en place des fonctions diverses qu'il est capable d'assumer : raisonnement, invention ou découverte, intelligence ou contemplation ; or c'est cette dernière fonction qui est la trame solide que les autres ne font que retrouver ou sur laquelle les autres ne font que broder : et c'est elle qui se trouve stimulée, tonifiée, par cette passion de la vérité (plutôt que des vérités) constitutive de la virginité de l'esprit. C'est en se virginisant constamment au contact de la vérité que l'esprit demeure lui-même et ainsi demeure un : la virginité est source de l'unité. D'une manière plus proche encore de l'expérience psychologique, nous pouvons donc arguer que l'esprit ne trouve de repos que dans la saisie de la vérité ultime, et que d'autre part ce repos suppose que l'esprit soit en-

tièrement présent à lui-même, récapitulé en lui-même. En d'autres termes, le repos de l'esprit se trouve adéquatement fondé, quoiqu'à des points de vue divers, soit sur la virginité soit sur l'unité : et ceci suffirait à établir la convertibilité de ces deux dernières dispositions (447). N'insistons pas davantage sur ces généralités et concluons que, la foi théologale étant capable, et elle seule, de virginiser le sujet spirituel humain, elle doit posséder inscrite en son essence, l'unité métaphysique dont la virginité est l'expression au point de vue psychologique.

b. Revenons pour l'établir sur les deux propriétés de l'unité que nous mentionnions à l'instant : position absolue de l'être, indépendamment de tout ce qui n'est pas lui ; intégration, sommation ordonnée de tout ce que l'individu a conscience de posséder. Le premier de ces deux aspects peut-être lui-même envisagé de deux manières différentes. Tout d'abord positivement : l'unité signifie alors l'absolu de la personne ; ce sont les personnes intelligentes qui constituent dans l'univers créé, les réalisations les plus hautes de l'unité. Chacune d'entre elles est un monde qui se termine en lui-même intrinsèquement, mais qui est ouvert à Dieu, relatif à Dieu, à la manière dont les atomes sont relatifs à l'univers matériel (448). Ce personnalisme du sujet spirituel est le fondement de la liberté, il est la grandeur première et inaliénable de l'homme : tout ce qui s'oppose à lui divise l'homme en lui-même, tout ce qui au contraire le favorise contribue à réaliser cette conformité à soi-même qui est l'essence de l'unité. Or c'est cette dernière prérogative qui appartient à la foi. Elle virginise l'homme, comme nous l'avons vu, en approfondissant et en rendant efficace l'exigence d'absolu qui est en lui ; mais il revient au même de dire que la foi fait participer l'homme à l'absolu divin, qu'elle l'établit gratuitement dans une liberté et une indépendance qui méritent d'être appelées divines puisqu'elles sont de Dieu, puisque d'autre part le croyant *comme tel* ne fait pas nombre avec Dieu. La communion intelligible de la foi réalise ce miracle de faire de l'homme un absolu par participation ; sans cesser d'être tout relatif à Dieu, et précisément à cause de cela, l'homme devient Dieu d'une manière incomparablement meilleure que ne permet de le comprendre l'identification de l'esprit et de l'objet connu naturellement ; et ainsi l'homme possède ce que Dieu est : l'homme est indépendant comme (449) Dieu est indépendant, libre comme Dieu est libre, personnel comme Dieu est personnel, absolu dans son être de croyant comme Dieu l'est dans sa Vérité. Et si toutes ces choses ne font qu'expliciter l'unité en tant qu'elle est une position absolue, il faut ajouter que la foi rend l'homme un comme Dieu est un, et qu'elle est par conséquent, au point de vue intelligible, la position absolue de l'ordre de Dieu devenant inclusi-

ve des sujets spirituels capables d'y accéder : la foi possède elle-même le premier des caractères de l'unité envisagé dans sa positivité.

Ce même caractère se trouve également mis en évidence par les relations d'altérité. Celles-ci définissent positivement la vérité ou la valeur tandis qu'elles n'atteignent que négativement l'unité qui demeure hors de leurs prises : l'être, en tant qu'il est un, n'est le terme d'aucune relation (450). La foi réalise cette nouvelle condition par son mode mystérieux. Elle ne saisit en effet son objet qu'en en circonscrivant les contours dans l'obscurité, mais il faut ajouter qu'elle enveloppe sa propre origine dans la même obscurité. Le croyant ne se connaît comme croyant que par la médiation d'un argument rationnel sur la position exacte duquel nous aurons à revenir (41S) : le point d'insertion ou le jeu *originel* de la foi dans le sujet spirituel humain sont aussi inaccessibles A l'expérience que le mystère de Dieu en lui-même. La foi est le sens d'un au-delà immobile : au-delà du côté de l'objectivité, au-delà dans l'intimité du sujet ; et cette symétrie rigoureuse ne doit point nous surprendre puisque Dieu lui-même est simultanément objet et principe de la foi ; nous retrouvons, à l'origine comme au terme de la foi, la même structure : un écart psychologiquement irréductible recouvrant une coïncidence substantielle. Dieu saisi dans la foi c'est bien Dieu lui-même, mais ce n'est pas Dieu vu : l'esprit en acte de la foi, c'est bien l'esprit possédant la grâce de la foi, mais ce n'est pas l'esprit connaissant cette grâce surnaturelle (451)- Dieu est trop simple pour nos prises rationnelles, l'esprit humain virginisé par la foi est, comme tel, trop simple pour sa propre prise. Si le croyant avait conscience de toucher Dieu ou de se toucher soi-même, il estimerait faussement qu'il peut dès maintenant posséder ces choses ; ou bien, ce qui serait plus grave encore, il penserait pouvoir agir par sa propre opération sur ces mystères ineffables. Un même « Noli me tangere » (452) les enveloppe, discrètement mais efficacement. Le croyant *comme tel*, objectivement actué par l'acte de sa foi, n'est pas plus en relation d'immédiation que Dieu ne l'est lui-même, avec le sujet *humain* croyant déployant les ressources de sa psychologie (453); a fortiori doit-on nier une telle relation d'immédiation entre le croyant *comme tel* et un élément créé quelconque. Or ce caractère a-relationnel est, comme nous l'avons vu, distinctif de l'unité; le croyant en acte de sa foi acquiert donc, quant à l'unité même naturelle de ses puissances, un degré nouveau de perfection. Ce degré consiste en une participation plus adéquate à l'unité même de Dieu; mais cette participation devient, pour le croyant lui-même, d'autant plus mystérieuse qu'elle tend objectivement vers l'immédiation qui en marque l'achèvement. La foi donne Dieu *dans* le mystère dont Dieu s'entoure ; mais c'est *par* l'économie de ce mystère de Dieu,

en tant qu'il s'enracine dans le sujet humain, que l'exercice de la foi virginise l'entendement, le dérobe à la prise de toute réflexivité, et lui communique ainsi une unité à laquelle ne peut atteindre aucune activité naturelle. C'est une unité trop haute pour qu'elle puisse être saisie par la conscience réflexe (454), tout comme l'unité de Dieu est trop simple pour être saisie par le non voyant. L'obscurité de la foi apporte, ici et là, la même médiation secourable : obscurité objective, nous voulons dire se tenant du côté de l'objet divin, elle nous baptise dans la lumière divine ; obscurité originelle, nous voulons dire se tenant du côté de l'origine intime de la foi, elle nous baptise dans l'un ; obscurité toujours égale elle prévient toute tentative d'expérience, au sujet de cette lumière et de cette unité qui sont comme un dépôt appartenant à Dieu et connu de nous par la seule foi (455). Ainsi l'unité envisagée comme position absolue de l'être appartient d'une manière éminente à la foi théologale et au croyant, et nous venons d'être amenés à conclure que cette unité n'est stable qu'à la faveur d'une rigoureuse objectivation du sujet. L'objectivation est, on s'en souvient, la composante ascétique de la virginité de l'esprit ; nous sommes ainsi très naturellement conduits à y faire retour, et à la mettre en équation avec la seconde propriété de l'unité après avoir montré comment la première résulte de la virginité de la foi en ce que celle-ci apporte de positif.

c. L'unité est position absolue, telle est donc la première et la plus métaphysique de ses propriétés ; l'unité se présente aussi, au point de vue psychologique, comme l'intégration de toutes les virtualités de l'être. Celles-ci peuvent à leur tour être envisagées quant à leur diversité ou quant à leur intensité. Nous ne reviendrons pas sur le premier point de vue, au moins pour le moment ; nous aurons à dire que la foi engage tout l'homme et que loin d'être une spéculation abstraite elle transpose à un niveau supérieur l'unité du composé humain ; nous avons déjà longuement analysé la conjonction de l'intellectuel et du volontaire, et nous avons déjà noté que la comparaison foi-vision ne permettait pas d'y discerner de nouvelles modalités : la même remarque vaut pour le présent paragraphe qui concerne le couple foi-virginité. Nous insisterons donc plutôt sur le point de vue « intensif » ; quel que soit le comportement mutuel de l'intelligence et de la volonté, ces deux puissances peuvent être respectivement intéressées à des degrés de profondeur assez variables par leur agir commun : des comportements intellectuels de classes différentes peuvent très bien exiger un égal effort de concentration, requérir par conséquent une égale contribution volontaire, tout en demeurant spécifiquement distincts, et en conservant entre eux la hiérarchie propre aux objets intelligibles qui les concernent. Une remarque semblable vaudrait en retour pour la volonté. Or ce qui

fait que l'acte récapitule le sujet qui le produit, le fait un en l'intégrant, c'est que chacune des puissances atteint dans et par la production de cet acte au maximum qualitatif dont elle est capable. C'est ce que l'on voit très clairement par les cas pathologiques qui sont d'ailleurs les plus nombreux : volontés stables dans leur puissance parce qu'elles procèdent vraiment d'une vue intelligible, et qui ne poursuivent cependant que pour eux-mêmes (456) des objets caducs : c'est l'intelligence qui est ici dévoyée parce qu'elle met *les* vérités à la place et non plus au service de *la* vérité ; volontés molles et inconstantes au service d'un idéal authentique lucidement reconnu comme absolu : c'est la volonté qui est ici défaillante, elle fait vivre au conditionnel, alors qu'il faudrait être en acte, en équation d'acte avec l'acte intelligible qui fixe d'une manière précise et stable les normes de l'agir. L'unité est donc un équilibre en profondeur, une synergie résultant de ce que chaque puissance se trouve en équation qualitative avec elle-même.

On entrevoit tout ce que la foi apporte de ce point de vue. Nous avons en effet remarqué qu'elle virginise tout l'entendement en l'objectivant dans l'absolu ; le croyant laisse, de plus en plus à la mesure du progrès de la foi, son acte se reposer sur la motion toujours actuellement prévenante de Dieu : soit qu'elle inspire l'acte, soit qu'elle l'opère dans l'homme, soit qu'elle l'achève en Dieu lui-même. Le croyant croit, il croit lui-même, il croit pour lui, mais il sait que plus encore il rend par sa foi témoignage à la Vérité et à l'Amour de Dieu ; il tend à se mettre en résonance avec le témoignage que Dieu porte sur lui-même, puisqu'il se trouve d'ailleurs assimilé par la grâce de la foi à celui qui est par excellence le Témoin (457). Il résulte de la que, par la foi, l'intelligence et la volonté se trouvent naturellement mises au point sur l'infini ; c'est-à-dire qu'elles sont inclinées à s'ouvrir sur l'infini, et obligées de demeurer en cette disposition : non certes par une contrainte externe, mais par une motion intime qui les surélèvent comme puissances c'est-à-dire en tant qu'elles s'enracinent dans le sujet. Il y a dans l'homme un désir naturel de Dieu qui se manifeste au moins négativement par l'insatisfaction fondamentale de tout ce qui est créé et c'est bien déjà une première sollicitation à s'établir dans le non fini ; si donc l'intelligence et la volonté, laissées à leurs propres ressources, doivent se faire violence pour ne s'appliquer qu'au fini, combien plus lorsqu'elles se trouvent sous l'emprise de la Vérité et de l'Amour divins. Ceux-ci apportent une sécurité libératrice qui annule les erreurs et les faiblesses dues aux sollicitations des êtres contingents ; ils communiquent à l'intelligence et à la volonté une complétude et une maîtrise qui leur permet d'être stabilisées dans leur inclination vers l'infini sans pour autant ra-

mener cette inclination à leurs proportions à elles qui sont finies. La précarité du désir naturel de l'infini est bien explicable : en cherchant à en prendre adéquatement conscience, l'homme ramène ce désir à sa propre mesure et en détruit l'infinitude. Inconvénient irrémédiable : ou bien laisser comme hors de soi une inclination qui demeure à l'état de velléité, ou bien la faire sienne, en vue de l'utiliser, et par le fait même l'amortir. La foi résout un dilemme, en donnant à l'homme une dimension nouvelle, selon laquelle il prend appui en Dieu ; elle fait que l'homme ne possède que selon Dieu le désir d'infini qui est en lui, en sorte que ce désir s'insère dans les puissances qu'il doit soulever sans rien perdre de son amplitude originelle.

Ajoutons que la foi intéresse en fait simultanément l'intelligence et la volonté ; elle suppose et poursuit la rectification de l'une et de l'autre en regard du même absolu, Vérité première et souverain Bien. L'exercice concret de la foi est difficilement compatible avec l'un ou l'autre des deux types de déséquilibre que nous mentionnons un peu plus haut : la foi n'est ni un pragmatisme particulièrement efficace qu'on peut associer à n'importe quelle fin, ni un dilettantisme séduisant qui peut satisfaire l'esprit sans passer dans la vie ; dans un cas comme dans l'autre, ou bien la foi n'a jamais existé, ou bien elle ne tarde pas à mourir : la pierre de touche de la vraie foi, c'est la justesse de son équilibre. Nous voyons donc que la foi théologale, sous tendant divinement l'intelligence et la volonté, les établit l'une et l'autre en un état conatural d'ouverture sur l'infini, leur permet *simultanément* d'atteindre par leur opération le maximum dont elles sont capables, réalise en un mot entre elles cette synergie en profondeur et en qualité en quoi consiste l'unité du sujet spirituel.

Concluons. La foi est une parce qu'elle est, par son acte même, génératrice d'unité : elle conduit à la vision, laquelle assimile l'homme au Dieu vivant dont il est l'image ; elle virginise l'entendement tout entier, le faisant être simultanément position absolue participant à l'unité divine, et relation à l'absolu intégrant sa propre unité. Ainsi voyons-nous que la dualité essentielle qui est dans la foi et qui demeure dans la vision, celle de l'intellectuel et du volontaire, se résout d'elle-même, si on se souvient que la foi unit l'homme tel qu'il est à Dieu tel qu'il est, et que l'homme est un dans la virginité de sa nature spirituelle : virginité qu'il retrouve précisément au contact de Dieu Vérité et Amour, indivisiblement un.

Nous avons conclu notre étude de l'intelligibilité de la foi en

•^A

montrant que le croyant n'est rien autre que l'homme intégré dans l'ordre *de* la Vérité ; nous ne reprendrons pas le même argument, nous nous contenterons de remarquer que les résultats acquis dans le présent chapitre permettent de formuler cette même conclusion en termes un peu plus généraux : la foi, commencement de la vie éternelle, *intègre* l'homme tel qu'il est dans l'ordre de Dieu.

f *

LACS VERITATI

ACHEVE D'IMPRIMER PAR
I.'IMPRIMERIE DE
PRESSE JURASSIENNE
A DOLE - DU JURA
LE 20 AVRIL 1g52

N° D ÉDITEUR #9.4
N° D IMPRIMEUR